Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Georg Grimm.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 20,—, für das Ausland M. 25,—. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.
Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten.
Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sind bis auf weiteres zu richten an Dr. Karl Seidenstücker in Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8.
Bücher zur Rezension und Tauschexemplare von Zeitschriften wolle man bis auf weiteres ebenfalls an die genannte Adresse senden.
Alle Rechte vorbehalten.

II. Jahrgang. | **Juni 1921.** | **12. Heft.**

Vorspruch.

Von welchen Lehren du erkennen solltest, o Gótamī, daß sie zum inneren Frieden führen, nicht zur Leidenschaft; zur Loslösung, nicht zur Bindung; zur Demut, nicht zur Überhebung; zu geringem Wünschen, nicht zu vielem Wünschen; zur Zufriedenheit, nicht zur Unzufriedenheit; zur Abgeschiedenheit, nicht zur Weltlichkeit; zur Anspannung der Energie, nicht zur Trägheit; zum leicht Ertragen, nicht zum schwer Ertragen; — von diesen, wahrlich, o Gótamī, sollst du wissen, daß es die Lehre, daß es die Ordnung, daß es die Botschaft des Meisters ist.

Cullavagga X, 5.

Zum Beginn des dritten Jahrganges.

Der zweite Jahrgang des „Buddhistischen Weltspiegels" soll nicht zu Ende gehen, ohne daß ihm in einem kurzen Rückblick das Geleit gegeben und das neue Jahr mit einem Ausblick eröffnet wird. Gerade zur Jahreswende pflegen ja die Gedanken für eine kurze Zeitspanne sich von der Gegenwart abzuwenden und in die Vergangenheit und Zukunft zu schweifen, um sich über den Stand der Dinge Rechenschaft zu geben, das Jetzt gegen das Früher abzuwägen und das, was mutmaßlich kommen wird, einer ernsten Prüfung zu unterziehen.

Die Herausgeber des „Weltspiegels" können mit voller Befriedigung auf das Ergebnis der nunmehr abzuschließenden zweiten Jahresarbeit zurückblicken, um so mehr, wenn sie die äußerst schwierigen und ungünstigen Zeitverhältnisse, unter deren Druck so manches angesehene Blatt sein

Weitererscheinen einstellen mußte, in Rechnung ziehen. Sehr erfreulich ist gewiß die stattliche Zahl der neu herzugetretenen Leser unserer Zeitschrift als ein Symptom für die immer größer werdende Beachtung, die weitere Kreise unseres Volkes der Lehre des Buddha zu schenken beginnen. Für weit wichtiger aber halte ich es persönlich, daß das abgelaufene Jahr im Zeichen der Klärung gestanden hat und daß diese Klärung nunmehr so, wie wir es wünschten, eingetreten ist.

Es darf bei dieser Gelegenheit wohl nochmals die Hauptaufgabe, die der „Weltspiegel" sich von Anfang an gestellt hat, in Erinnerung gebracht werden: Darstellung und Wiederherstellung der alten Buddha-Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt und Reinheit und auf dieser Grundlage die Neubelebung des religiösen Bewußtseins und damit die Anbahnung einer neuen religiösen Bewegung und Kulturgemeinschaft, zunächst innerhalb der Grenzen Deutschlands.

Es handelt sich also um ein Neuaufbauen. Bevor aber ein Neubau möglich wird, ist es unerläßlich, den Grund und Boden dadurch geeignet zu machen, daß vorhandene Trümmer und Hindernisse aufgeräumt und beiseite geschafft werden. Solche Hindernisse waren auch in unserem Fall in überreicher Fülle vorhanden. Heute weiß wohl jeder Leser unseres Blattes, was damit gemeint ist: Es ist der Materialismus, der in der Gestalt des Siamismus und „Neu"-Buddhismus sich der Buddha-Lehre für seine Zwecke bemächtigt hat. Hier galt es für den „Weltspiegel", zunächst einmal eine ausgiebige Aufräumung und Säuberung vorzunehmen, einen dicken Trennungsstrich zu ziehen und ganz reinen Tisch zu machen. Zwischen Religion im allgemeinen und Buddha-Religion im besonderen einerseits und Materialismus andererseits gibt es keine Gemeinschaft (auch keine sogen. „Interessengemeinschaft"), gibt es kein Paktieren, keine Kompromisse. Hier gibt es nur ein ganz klares, ganz zielbewußtes, ganz eindeutiges Entweder — Oder.

Nur wenn diese „reinliche Scheidung", die der „Weltspiegel" von Anfang an energisch forderte und anstrebte (vergl. I. Jahrg. S. 221 ff.), wirklich restlos durchgeführt wird und damit alle Parasiten und Fremdkörper abgetrennt werden, kann unsere Bewegung als religiöse buddhistische Bewegung gedeihen. Und diese reinliche Scheidung hat sich im Laufe des verflossenen Jahres mit aller nur wünschenswerten Gründlichkeit vollzogen, indem unsere Zeitschrift klar und bestimmt einen auch für Kurzsichtige deutlich erkennbaren scharfen Strich zwischen der transzendentalen Buddha-Lehre, in deren Diensten sie steht, und dem materialistischen Siamismus und „Neu"-Buddhismus ein für allemal gezogen

und einige Fremdkörper, die nicht in ihren Kreis hineingehörten, endgültig von sich abgeschüttelt hat.

Sind die Aufräumungs-Arbeiten auch noch nicht vollendet, so sind sie doch soweit gediehen, daß wir nunmehr an den Neuaufbau in unserer Bewegung ernstlich denken können. Als erster Schritt wird sich, wie an anderer Stelle ausgeführt, sehr bald der Zusammenschluß aller der Freunde unseres Blattes, die die Buddha-Lehre nicht nur kennen lernen, sondern sie auch leben und verwirklichen wollen, vollziehen: Die Einladung zur Gründung der Buddhistischen Gemeinde in Heft 9/10 hat lauten Widerhall gefunden. (Vergl. S. 441 in diesem Heft.)

Im übrigen werden die Herausgeber nach wie vor bestrebt sein, den „Weltspiegel" inhaltlich auch fernerhin auf der seiner großen Mission entsprechenden Höhe zu halten. Man vergesse doch nicht, daß unser Blatt in erster Linie nicht eine Zeitschrift für Buddhismus, sondern eine buddhistische Zeitschrift ist, in der als in einem Spiegel sich die Buddha-Lehre reflektiert, und alle wissenschaftlichen Fragen und Probleme, die hier sonst noch behandelt werden, werden stets von dem Scheinwerfer der Buddha-Lehre beleuchtet. Der „Weltspiegel" ist eben kein seichtes „Sonntagsblättchen", das im Traktätchenstil arbeitet und in dem alles kritiklos untergebracht werden kann, was irgendwie an Buddhismus anklingt, mag es sich im einzelnen auch noch so widersprechen, der „Buddhistische Weltspiegel" steht vielmehr ganz im Dienste der Buddha-Lehre und hat als ihr Organ sein einheitliches Programm. Dabei hat er sich, nach dem Beispiel und Vorbild des Buddha selbst, von Einseitigkeit ferngehalten; es gilt, in seinem Hauptteil das eine große Thema in tausend Variationen (anekapariyāyena) zu behandeln und von allen Seiten aus zu betrachten. —

Wie unser Blatt durch Einführung des „Sprechsaals", von dem die Leser auch fernerhin ausgiebig Gebrauch zu machen gebeten werden, und des „Briefkastens", in dem ebenfalls allgemein interessierende, zur Sache gehörende Anfragen beantwortet werden, inhaltlich eine Erweiterung erfahren hat, so soll die Zeitschrift, je nach Bedarf, allmählich auch noch in anderer Richtung ausgebaut werden.

Vom dritten Jahrgang an wird der „Weltspiegel" auch in einem neuen, seinem Inhalte angemessenen Gewande erscheinen. Die bisherige Titelzeichnung, die in ihrer hieroglyphenhaften Stilisierung sich dem Charakter der Zeitschrift nicht recht einordnen wollte, wird durch ein neues würdiges und hervorragend schönes Umschlagbild ersetzt werden, aus dem auch der Außenstehende schon von fern erkennen kann, wer hier Herr im Hause ist.

Aus dem **Inhalt des dritten Jahrganges** seien einige wenige Themen schon jetzt mitgeteilt:

Die Buddha-Lehre, die Blüte indischen Denkens. — In der Eisregion der Buddhalehre. — Über den gegenwärtigen Stand der buddhistischen Bewegung. — Die Buddha-Lehre und die Frau. — Die buddhistische Erziehung im Abendlande. — Die Wiedergeburt in der Lehre des Buddha, eine erneute Prüfung und Ergänzung. — Die buddhistische Kosmosophie: die Wesensreiche und ihre Bewohner (Höllen, Gespensterreich, Himmel). — Die nicht-menschlichen Wesen in der buddhistischen Kunst. — Der Ruf des Götterboten — usw.

Von Übersetzungen sind außer Texten aus dem Vinaya, Aṅguttara- und Saṃyutta-Nikāya die abgrundtiefen Dichtungen des alten **Sutta-Nipāta**, von denen wir eine befriedigende deutsche Übersetzung bislang noch nicht besitzen, zur Veröffentlichung im „Weltspiegel" in Aussicht genommen.

Und so ergeht denn hiermit an alle Leser die **Einladung zum Bezug des „Weltspiegels" für den nunmehr beginnenden dritten Jahrgang.** Um eine Verzögerung oder Stockung in der Zustellung des Blattes zu vermeiden, **werden alle Leser, welche die Zeitschrift durch den Buchhandel beziehen, im eigenen Interesse dringend gebeten, das Abonnement rechtzeitig zu erneuern.**

Eine neuerliche starke Erhöhung der Druckkosten stellt die Verlagsbuchhandlung vor die leider nicht zu umgehende **Notwendigkeit, den jährlichen Bezugspreis zu erhöhen, u. z. für Deutschland auf Mk. 30, für das Ausland auf Mk. 50.** Wie äußerst billig der Jahrgang auch bei dieser Erhöhung noch genannt werden muß, ergibt sich ohne weiteres, wenn man damit den Preis anderer Bücher von demselben Umfang und derselben Satzspiegel-Größe vergleicht.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, zugleich im Namen der Schriftleitung zum Schluß noch unseren Mitarbeitern für ihre treue und wertvolle Unterstützung und allen den Lesern, die uns ihre lebhafte Sympathie und Zustimmung zum Ausdruck brachten oder uns durch Anfragen und Hinweise mancherlei Anregung gaben, herzlich Dank zu sagen und damit zugleich die Bitte an alle Freunde des „Buddhistischen Weltspiegels" zu verbinden, auch ihrerseits für eine immer weitere Verbreitung dieser Zeitschrift nach Kräften Sorge zu tragen. Seidenstücker.

Die Grenzen des Erkennens.

Ein Leser des „Weltspiegels" schrieb dem Verfasser dieser Zeilen, in Band II, S. 3 dieser Zeitschrift heiße es, die Welt werde von eisernen Gesetzen beherrscht. „Das schreiben Sie, verehrter Herr Doktor, so hin, als müßte es notwendig so sein. Warum aber muß es so sein? Warum, wodurch sind diese Gesetze, oder besser, das Gesetz, bedingt? Mich hat diese Frage einmal bewogen, zu sagen: „Gott ist das Gesetz," dabei an eine Vernunft denkend, die höher ist als die unsere. Das geschah in einer Zeit, wo ich den alten biblischen Gott längst aus dem Schulranzen getan hatte. Wenn es aber wahr ist, wenn dahinter ein Wollen steckt, das uns in Gesetzesfesseln hält? Während sonst alles in der Buddhalehre wunderbar einheitlich angelegt ist, vom Menschen ausgehend oder besser vom Anhaften des ‚Es', bleibt die Frage des bestehenden Gesetzes offen und unbeantwortet. Oder habe nur ich die Antwort noch nicht gefunden? Nicht Gott-Schöpfer, aber Gott-Gesetz?"

In der Tat ist die Frage bereits beantwortet. Sie ist einmal schon in dem Buddhaausspruche enthalten, die Welt gehöre zu den vier unerfaßbaren Dingen, mit denen sich zu befassen Verstörung mit sich bringe.[1] Denn zur Welt gehören doch wohl vor allem auch als ihr Gerippe die sie beherrschenden Gesetze. Dann aber ist die Frage ausdrücklich beantwortet in Band I, S. 16 dieser Zeitschrift. Dort ist nämlich ausgeführt, daß das Kausalitätsgesetz — es ist im Grunde das einzige Gesetz und damit das Weltgesetz, der Buddha hat es in den Worten formuliert: „Wenn dieses entsteht, entsteht jenes, wenn dieses nicht entsteht, entsteht jenes nicht" — als solches über jede Spekulation erhaben, daß insbesondere die Frage, in welchem Verhältnis die Kausalität an sich zu meinem eigenen Wesen stehe, transzendent ist. „Ist diese Frage doch gleichbedeutend mit dem Verlangen, ‚die Geschichte des Dinges an sich' zu schreiben, was einer contradictio in adjecto gleichkäme, indem ‚an sich' und ‚unerkennbar' sich deckende Begriffe sind. Eben deshalb ist ja überhaupt kein Verhältnis an sich erkennbar, der Fall des geworfenen Steins ist an sich genau so wunderbar, d. h. unerkennbar, wie die Tatsache der ursächlichen Bedingtheit als solche. Objekt der Erkenntnis können immer nur die einzelnen konkreten Ursachen eines Vorganges sein, und jede Erklärung besteht in nichts weiterem als in der Aufdeckung dieser konkreten Ursachen, wie wir im Grunde mit einer solchen Erklärung, wenn sie nur die konkreten Ursachen eines Vorganges erschöpfend aufzeigt, auch stets zufrieden

[1]) Cfr. „Lehre des Buddha", 6. Aufl., S. 5, 527.

sind.[1]) Wer also derartige Fragen stellt, der hat die Transzendenz jedes Verhältnisses an sich noch nicht begriffen."

Diese Gedanken seien noch durch folgende Ausführungen ergänzt:

I.

Jedes Werkzeug ist nur für den Zweck geeignet, zu dessen Verwirklichung es geschaffen ist: mit einem Rasiermesser kann man keinen Acker pflügen und mit einer Sprengbombe keine Haare schneiden. So ist auch unser Erkenntnisvermögen nur zur Erreichung des Zweckes geeignet, der mit ihm erreicht werden soll. Welches ist aber dieser Zweck? Er ist bereits in den Ausführungen Bd. II, S. 96 dieser Zeitschrift aufgezeigt: Der Intellekt dient, wie alle Organe unseres Leibes überhaupt, ausschließlich der Befriedigung unseres Dranges, unseres Willens: wir wollen erkennen, und nur weil wir erkennen wollen, haben wir uns überhaupt bloß einen Intellekt erzeugt. Wer nichts, absolut nichts mehr erkennen will, dessen Erkenntnisorgane werden unfehlbar mit der Zeit verkümmern und sich schließlich ganz auflösen, ebenso wie einer, der das Klavierspiel, weil er die Lust daran verloren hat, für immer aufgibt, mit der Zeit sogar die erworbene Fähigkeit wieder verlieren wird. Und was wollen wir erkennen? Wir wollen erkennen, wie wir glücklich werden können, wir wollen den uns angemessensten Zustand mit unserem Erkenntnisvermögen auskundschaften, um ihn dann, wiederum mit Hilfe dieses Erkenntnisvermögens, auch zu verwirklichen. Hat man den allerangemessensten Zustand definitiv erreicht und ist man eben in ihm vollkommen glücklich geworden, dann will man auch nichts weiter mehr wissen, will nichts weiter mehr erkennen: „Was braucht denn ein namenlos glücklicker Mensch noch zu wissen?"[2]) Was sollte er, dessen Wille — eben indem er den allerangemessensten Zustand verwirklicht hat — doch vollkommen gestillt ist, denn überhaupt noch wissen wollen? Einem namenlos glücklichen Menschen ist es insbesondere ganz egal, was er denn wohl selber in seinem tiefsten Wesen sein mag, es ist ihm vollkommen egal, was wohl die Welt an sich sein mag. Einem namenlos glücklichen Menschen ist es sogar vollkommen egal, wie es denn an sich möglich ist, daß er zu seinem Organismus mit seinen wunderbaren Organen kommen konnte, auf welche Weise die in diesem Organismus tätigen Energien sich eigentlich erzeugen und wie er sie denn eigentlich in Aktion setzt, kurz, warum denn eigentlich das und alles andere sich gerade so und gerade nach den Gesetzen vollzieht, wie es sich tatsächlich vollzieht: genug, daß er glücklich ist,

---

[1]) Cfr. diese Zeitschr., II, S. 163.

[2]) Diese Zeitschr., II, S. 100.

daß er so namenlos glücklich ist. Und weil so alle übrigen Fragen und Probleme den Menschen letzten Endes gar nicht interessieren, ihm letzten Endes so furchtbar gleichgültig sind, weil das Einzige, was der Mensch im Grunde überhaupt bloß will, sein vollkommenes Wohlbefinden ist, deshalb ist auch sein Intellekt von allem Anfang an bloß zur Verwirklichung dieses Wohlbefindens hervorgetrieben worden, ist mithin im Grunde auch nur zur Lösung dieses Problems geeignet, nicht aber ist er erzeugt worden und nicht ist er deshalb geeignet zur Aufhellung aller jener anderen Probleme, mit denen sich das Gehirn des Menschen abquält.

Aber wie konnte dann der Drang, der Durst, der Wille auch zur Lösung aller dieser anderweiten Probleme entstehen? Die Antwort ist sehr einfach: Wir wähnen, um glücklich zu sein, müßten wir auch sie alle enträtseln. Diese falsche Erkenntnis hat jenen verkehrten Drang in uns erzeugt und bestimmt uns weiterhin, unablässig unsere kostbare Zeit zur Befriedigung dieses verkehrten Dranges und damit mit Unmöglichkeiten zu vergeuden. Man nehme einmal an, es würde uns, klar sichtbar, ein Weg gezeigt, wie wir zum höchsten Wohlbefinden, das schlechterdings in alle Ewigkeit durch nichts mehr gestört würde, gelangen könnten, ohne daß wir uns auch nur noch mit einem von all jenen Problemen zu befassen brauchten, würde nicht jegliches Interesse an ihrer Lösung entschwinden? Nun gut, der Buddha hat uns diesen Weg gewiesen. Er sagt: „Das alles brauchst du nicht zu deinem Glück, du brauchst nichts von deinem Wesen als solchem zu wissen und brauchst nichts von der letzten Wurzel des die Welt beherrschenden Gesetzes zu wissen; im Gegenteil, dein allerhöchstes Wohlbefinden setzt geradezu voraus, daß du alle diese Probleme für ewig aus deinem Geiste entläßt, daß du überhaupt dich von der ganzen Welt mit ihren Problemen, die sie aufgibt, lossagst, daß du dich sogar von deiner eigenen Persönlichkeit mit all ihren Gesetzen, ja, daß du dich von deinem Erkennen selber lossagst und so ganz ruhig, ganz wunschlos, ganz willenlos, vollkommen gestillt und eben dadurch grenzenlos friedvoll und in diesem allerhöchsten Frieden, der in dich einkehrt, absolut selig wirst. Das und nur das brauchst du zu erkennen, um den dir angemessensten Zustand zu verwirklichen, das und nur das kannst du eben deshalb letzten Endes auch bloß erkennen; mit anderen Worten: du brauchst und kannst letzten Endes bloß erkennen, daß du in Wahrheit schlechterdings nichts brauchst, auch nichts zu wissen brauchst, daß alles anattā, dir unangemessen ist, daß von allem, also auch von allem, was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erforscht, im Geiste untersucht wird — [mithin auch von all deinen Problemen] — gilt: das brauche ich nicht, das bin

ich nicht, das ist nicht mein Selbst."[1]) Je mehr du die Richtigkeit dieses Glückspfades einsiehst, desto mehr wird auch dein Drang zur Lösung all deiner Probleme zur Ruhe kommen und wirst du auch sie als bloße „Anwandlungen des Nichtwissens" durchschauen.

II.

Diese Bestimmung unseres Erkenntnisvermögens zur Befriedigung unseres Willens nach Wohlbefinden hat auch schon Schopenhauer erkannt, wenn er sich auch selbst nicht immer nach dieser Erkenntnis gerichtet hat. Es ist überaus lehrreich, auch seine tiefen Gedanken in dieser Richtung durchzudenken:

„Ursprünglich, also ihrem Wesen nach, ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar."[2]) — „Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung und seine Bestimmung zurücksehen. . . Zum Dienste eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben, nicht aber sie zu ergründen oder ihr Wesen an sich aufzufassen."[3]) — „Aus dieser ganz objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben . . . beruht, bestimmt ist, keineswegs aber das vom Erkennen unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, infolge deren sie ihr Wachstum der Richtung desselben entgegenlenkt, dasselbe ist, der Art nach, die Erkenntnis des Tieres, ja, auch des Menschen, wenngleich dem Grade nach, in dem Maße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relationen zu anderen Dingen und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewußtsein des Erkennenden, noch einmal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Willen stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive, bestimmt: darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen: denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen nur zum Behufe seines Handelns erkennend. Ein solches ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkennt-

[1]) Cfr. „Lehre des Buddha", S. 555.
[2]) W. a. W. u. V., I, S. 208 (Ausg. v. Frauenstaedt). —
[3]) W. a. W. u. V., II, S. 156.

nisvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist."[1]) — „Der nach außen gerichtete Intellekt, als bloßes Organ für die Zwecke des Willens und folglich bloß Sekundäres, ist doch nur ein Teil unseres gesamten menschlichen Wesens: er gehört der Erscheinung an und seine Erkenntnis entspricht bloß ihr, da er ja allein zu ihrem Behufe da ist."[2]) — „Welche Fackeln wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt . . . die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können."[3]) — „Daß wir auf unmittelbarem Wege, das heißt durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösbare Rätsel verstricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, also die Erkenntnis selbst, schon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt ist . . . Das der Erkenntnis als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden, wie das Auge sich nicht selbst sehen kann."[4]) — „Darum stoßen wir mit unserem Intellekt, diesem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauern unseres Kerkers. Überdies läßt sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß für uns keine Erkenntnis möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältnisse nicht bloß relativ, sondern absolut unerforschlich seien; daß nicht nur niemand sie wissen, sondern daß sie an sich selbst nicht wißbar seien, indem sie in die Form der Erkenntnis überhaupt nicht eingehen. (Das entspricht dem, was Skotus Erigena sagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit.[5]) Denn die Erkennbarkeit überhaupt,

---

[1]) l. c., S. 322 flg.

[2]) Par., II, S. 11.

[3]) W. a. W. u. V., II, S. 206.

[4]) l. c., S. 326. — [5]) „Über die wunderbare göttliche Unwissenheit, zufolge deren Gott nicht weiß, was er selbst ist."

mit ihrer wesentlichsten, daher stets notwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der Erscheinung an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntnis, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung: ja, die Erkenntnis überhaupt ist uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir sind nicht nur unberechtigt, sondern auch unfähig, sie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt sei, läßt sich verstehen: sie ist Erscheinung, und wir können unmittelbar aus uns selbst, vermöge des wohl zerlegten Selbstbewußtseins, das darin Erscheinende erkennen . . . Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten, so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntnis überhaupt möglich ist: dann ist alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Wesen der Dinge vor oder jenseits der Welt . . . steht keinem Forscher offen; weil die Erkenntnis überhaupt selbst nur Phänomen ist, daher nur in der Welt stattfindet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein Erkennendes, kein Intellekt, sondern ein Erkenntnisloses: die Erkenntnis kommt erst als ein Accidenz, ein Hilfsmittel der Erscheinung . . . jenes Wesens hinzu."[1])

Und wie so alle Erkenntnis auch nach Schopenhauer im Grunde nur zur Befriedigung unseres Willens, der immer ein solcher nach Wohlsein ist, bestimmt ist und deshalb auch nur diesem Zwecke gewachsen ist, so erreicht auch nach ihm die Erkenntnis diesen ihren Zweck vollkommen in der völligen Ertötung alles Willens bberhaupt: „In diesem Individuo tritt er — [der Wille] — gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich, im Einzelnen, diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maya, nicht mehr täuscht . . . der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des — [leidvollen] — Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbt."[2])

III.

Wir wollen im Grunde bloß die uns möglichen Zustände erkennen, um den uns angemessensten, d. h. also den Zustand vollkommenen Wohl-

---

[1]) W. a. W. u. V., II, S. 737.

[2]) W. a. W. u. V., I, S. 299.

befindens, zu verwirklichen. Nichts weiter können wir deshalb auch erkennen. Andererseits können wir aber auch, eben weil wir das erkennen wollen, alle uns möglichen Zustände erkennen. Von der Spitze der Erkenntnis aus werden als uns mögliche Urzustände erkannt der Zustand des Wollens und der Zustand des Nichtwollens, der Zustand, in welchem wir einen Willen haben, und der Zustand, in welchem wir keinen Willen haben. Im Zustand des Wollens sind wir gegenwärtig und sind in ihm bereits seit anfangslosen Zeiten: wir haben einen Willlen. Dieser Wille ist wesenhaft ein Begehren, d. h. er geht auf etwas uns im Grunde Fremdes: was ich selber bin und was mir ohnehin schon wesenhaft zugehört, das brauche ich nicht erst zu begehren. Das Fremde, das wir begehren, heißt im Inbegriff Welt, in seinen Einzelheiten sind es die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte und die Tastobjekte. Als Werkzeuge des Begehrens, des Wollens haben wir Greiforgane produziert, nämlich die Sinnenorgane, also das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, den Leib und das Denkorgan. Mit diesen Organen machen wir die uns passendsten Objekte ausfindig und eignen sie uns zu. Das alles muß ich erkennen, um mein Wohlbefinden herbeizuführen. Und weil ich es kennen muß, deshalb will ich es auch kennen, und weil ich es kennen will, deshalb kann ich es auch erkennen. Dabei ist dieses Erkennen auf den niederen Stufen des Lebens noch kein anschauliches oder abstraktes Wissen, sondern ein bloßes Erfühlen. Ein deutliches Wissen von alledem stellt sich erst auf den höheren Stufen und auf der höchsten Stufe der Erkenntnis ein.

Weil ich es wissen will, kann ich schließlich — auf dem Gipfel der Erkenntnis — aber auch alle mir nur immer möglichen Zustände im Bereiche des Wollens überblicken: ich kann ein Gott werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden. Ich kann all das werden. Auch das erkenne ich nämlich, weil ich es ja wiederum zur Verwirklichung meines Willens nach dem mir angemessensten Zustand erkennen muß und deshalb erkennen will. Und so erkenne ich denn auf dem Gipfel der Erkenntnis: Sobald ich irgend etwas ergreife, sei es auch nur den Greifapparat selber, sehe ich mich in ein restloses Werden, d. h. in das Netz der Kausalität, der ursächlichen Bedingtheit hinein verstrickt. Anders ausgedrückt: jedes Ereignis für mich ist durch einen vorhergehenden Greifakt von mir verursacht, also durch einen solchen für mich bedingt; jedes einzelne Ereignis, wie meine ganzen aufeinanderfolgenden Existenzen, sind immer die Wirkung vorhergegangener Greifakte von mir. Im beschränkten Maße wird dieser Charakter der Kausalität als des Regulators unseres Geschicks natürlich von jedem Lebewesen erkannt. In dem Maße, als das erkannt wird, konzentriert sich alle Erkenntnistätigkeit auf die Durchschauung dieser Kausalität in ihrer formellen Verkettung und in ihrem

praktischen Verlauf, eben weil von diesem Verlaufe das gesamte Wohlbefinden abhängt. Das gilt von dem gemeinsten Wesen nicht weniger, wie von dem Edelsten. Sie alle spähen rastlos darauf aus, welche Bedingungen sie setzen, d. h., welche Greifakte sie vornehmen müssen, um jetzt und später möglichstes Wohlbehagen zu empfinden.

Diese Erkenntnistätigkeit führt schließlich zur Aufstellung bestimmter Normen für den sinnlichen Lebensgenuß und führt weiterhin auch zur Entwicklung der Wissenschaften, die ja letzten Endes alle der Herbeiführung möglichsten Wohlbehagens für den Einzelnen wie für die Gesamtheit dienen. Auf den höheren Stufen, nämlich auf jenen, auf denen man auch bereits auf seine Zukunft nach dem Tode bedacht ist, führt sie zur Feststellung der sittlichen Normen, indem mehr und mehr erkannt wird, daß die Erreichung höherer Daseinszustände und damit eines gesteigerten Wohlbefindens durch eine ganz bestimmte Läuterung unseres Charakters, d. h. also unserer Triebe, bedingt ist.

Dabei besteht jegliche Behaglichkeit irgendwelcher Art in der Befriedigung unseres Willens, unseres Begehrens: jedes Wesen erstrebt die Willens-Lust, also die Lust, welche ihm die Befriedigung seines Willens, seines Dranges bringt. Ist einmal dieser Charakter aller Behaglichkeit im Zustand des Wollens klar ins Bewußtsein eingetreten und ist zugleich die unbedingte Herrschaft der Kausalität und damit der ausnahmslosen Veränderlichkeit und Vergänglichkeit in diesem Bereich des Wollens durchschaut, dann wird auch unschwer erkannt, daß es eine Behaglichkeit, die diesen Namen im Ernste verdiente, in diesem Bereiche überhaupt gar nicht geben kann. Denn die unaufhörliche Vergänglichkeit aller Objekte des Willens, auch seines unmittelbaren Objekts und Werkzeugs, unseres jeweiligen körperlichen Organismus, macht ja jede dauernde Willensbefriedigung und damit Willens-Lust unmöglich. Im Gegenteil sieht sich ein auf diese Höhe emporgeklommener Geist voll höchsten Erstaunens der überraschenden Tatsache gegenüber, daß, solange wir einen Willen haben, solange wir also im Zustand des Wollens sind, das durch die unaufhörliche Durchkreuzung dieses Wollens — bestehe diese Durchkreuzung nun in der Unmöglichkeit, das gewollte Objekt zu erreichen, oder in der Unmöglichkeit, das erreichte zu behaupten — verursachte Leid viel, viel größer ist, als die jeweilige kurze Lust, welche wir empfinden, wenn es uns hin und wieder gelingt, unseren Willen vorübergehend durchzusetzen: „Das Elend überwiegt."

Mit dem Eintritt dieser Erkenntnis in unser Bewußtsein sind wir auf unserer anfangslosen Reise über den Ozean des Lebens den Gestaden des Buddhareiches so nahe gekommen, daß wir zum ersten Male die steilen Küsten dieses Reiches aus den brandenden Wogen jenes Leidensozeans auf-

steigen sehen: es tritt das Problem des willenlosen Zustandes in unseren Geist ein, jenes Zustandes, in welchem man keinerlei Willen mehr hat und den der Buddha als den Zustand allerhöchsten Friedens und damit allerhöchster Seligkeit preist.

Was ist an diesem Zustand erkennbar? Wie stünde es mit uns, wenn wir allen unseren Willen, all unser Begehren mit Stumpf und Stiel ausrotteten? Auch dieser mögliche Zustand kann, soweit wir ihn überhaupt im Ernste erkennen wollen, klar, über alle Maßen klar erkannt werden, so klar, als wir die Landschaft draußen vor unserem Fenster überblicken, und nur Toren faseln da von Unerkennbarkeit, wo der Buddha selber vom „Seher des Nirvāna" spricht:

Wenn ich meinen Willen nach Hause geschickt habe, dann hören zunächst alle und jede Greifakte von mir auf, die ja alle nur der Befriedigung meines Willens dienen. Mit der Einstellung aller Greifakte unterbleibt natürlich auch speziell jener Greifakt, durch welchen ich bisher in meinem jeweiligen Tode einen neuen Keim ergriffen hatte, aus dem sich dann ein neuer körperlicher Organismus bildete. Es kann also kein solcher Organismus mehr zur Entstehung gelangen. Mit dem Fehlen eines körperlichen Organismus ist aber die Brücke abgebrochen, die allein mich mit der Welt verband, d. h. mit den Gestalten, den Tönen, den Düften, den Säften, den Tastobjekten, und ist zugleich das Denkorgan abgeworfen und damit auch alle Denktätigkeit eingestellt, durch die ich mich in jener Welt zurechtzufinden hatte, kurz, es ist alles für mich aufgehoben, nämlich alles, was man überhaupt alles „heißt", das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, das Denken und das Denkbare.[1] Und so gilt denn auf dieser höchsten Höhe des Erkennens: „Für den Schauenden ist nicht irgend etwas."[2]

Nicht aber habe ich natürlich, indem ich meinen Willen totschlug, mich selbst totgeschlagen. Denn was ich totschlug, war ja eben nur dieser mein Wille und waren nur die Objekte dieses Willens und war nur der Apparat zur Befriedigung dieses Willens, mein körperlicher Organismus. Ich selbst werde durch diese Vernichtung so wenig berührt, als ich der Totschläger, nicht der Totgeschlagene bin. Ich habe nur

---

[1]) „Alles will ich euch zeigen, ihr Mönche. Was ist alles? Das Auge und die Gestalten . . .: das heißt man, ihr Mönche, Alles" (Saṃyuttanik. vol. IV, p. 15). Man beachte wohl, der Buddha sagt: „Das heißt man Alles." Kann man die Relativität auch dieses Begriffs „Alles" deutlicher zum Ausdruck bringen? Kann man schärfer betonen, daß eben auch dieses „Alles" nur das in sich enthält, was die Menschen gemeinhin mit ihm verbinden?

[2]) Udāna, VII, 10 (übersetzt von Seidenstücker).

etwas totgeschlagen, was mich verdroß. Ich selbst bleibe also trotz dieser Vernichtung, was ich von jeher war, also was ich eben jetzt bin, was ich gestern war, was ich vor zwanzig Jahren war, was ich in meiner letzten Geburt war, was ich vor hundert Jahren war, was ich vor tausend Jahren war, was ich vor hunderttausend Jahren, was ich vor Billionen Jahren war: immer das gleiche Unergründliche, indem ich in all diesen zahllosen Zeitmomenten, wenn ich nur bereits in ihnen allen die richtige Erkenntnis gehabt hätte, von allem, was an mir ergründlich war, nur hätte sagen müssen und mir auch gesagt hätte: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Und so ist denn auch dorten, in der Nirvāna-Sphäre, mein eigenes Wesen so wenig zu erkunden, wie es je während meines unendlichen Aufenthalts in der Welt zu erkunden war, um so weniger, als ich dort ja auch die mir unwesentlichen „Beilegungen“ — eben meinen Willen und meinen körperlichen Organismus — abgestreift habe, durch die ich hier immerhin noch bezeichnet werden konnte: „Gleich wie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens nicht kennt, der, zerglühend, nach und nach verschwindet, ebenso ist nicht zu erkennen der Weg der vollkommen Erlösten, die über die Flut der Sinnenlust hinübergelangen.“ [1])

Doch was kümmert mich diese Unerkennbarkeit? Ich will ja im Grunde gar nicht erkennen, wie ich dort sein werde, so wenig, wie ich im Ernste jetzt wissen will, was ich jetzt wohl bin. Ich will auch von dort im Grunde nur erkennen, ob ich mich dort wohlbefinden werde — sonst nichts; und das kann ich wiederum mit der vollkommensten Klarheit, die ich mir nur wünschen kann, erkennen: ich werde mich dort überaus wohl befinden, ja, ich werde dort die allerhöchste Seligkeit besitzen, gehöre ich dort doch zu jenen, die die „unerschütterliche Seligkeit erreicht haben.“ [1]) „Was aber wird mir dort diese Seligkeit verschaffen? Welches allerhöchste Gut winkt mir dort und wird mich förmlich in einem Ozean von wohligen Empfindungen ersticken lassen?“ — Törichter Frager, dort winkt dir, wie ja bereits ausgeführt, nichts, dort winken dir insbesondere auch keinerlei wohlige Empfindungen, ja überhaupt keine Empfindungen mehr. — „Dort winkt mir nichts mehr, garnichts mehr, nicht einmal irgend eine Empfindung mehr? Und das soll Seligkeit sein?“ — Ja, eben das ist das allerhöchste Wohlbefinden und damit die allerhöchste Seligkeit. Höre! Was versteht man denn unter Wohlbefinden? Das Wohlbefinden kann man auf eine doppelte Weise gewinnen: einmal dadurch, daß ein Wille, der uns erfüllt, befriedigt wird. Das ist das, was man Willens-

[1]) Udāna, VIII, 10.

lust im eigentlichen Sinne nennt. Das ist also die Lust, die die Erreichung eines erstrebten Gutes und der Besitz des erreichten bringt. Auch diese Lust kann sich bis zur Seligkeit steigern: Wie selig ist eine Mutter, wenn sie ihr heißgeliebtes Kind, das ihr entrissen worden war, wiederfindet! — Zum Wohlbefinden kann man aber auch noch auf eine andere Weise gelangen, nämlich dadurch, daß man von etwas, das man nicht will, befreit, erlöst wird! Wenn mich jemand von meinen drückenden Schulden befreit, so wird mir wohl. Wenn mich jemand von einer gefährlichen Krankheit befreit, so wird mir noch wohler. Wenn mich jemand von einem gehässigen Feinde befreit, der mir mein ganzes bisheriges Leben vergällt hatte und auch mein künftiges vergällen wollte, so wird mir auch da wohl. Ganz gewaltig wohl aber würde es mir, wenn ich es erreichen könnte, daß ich von allem Unangenehmen, von allem, was ich nicht will, zeit meines Lebens befreit würde, wenn ich also keinerlei Krankheit, keinerlei Nahrungssorgen, keinerlei andere Sorgen, auch keinerlei Verdruß weder für mich noch für meine Angehörigen mehr zu fürchten hätte, wenn mir nicht einmal irgend welches fremde Leid in den Weg träte, das Abhilfe heischte, kurz, wenn meine vollkommene Sorglosigkeit nicht der leisesten Trübung mehr ausgesetzt wäre. Wer möchte sich nicht dieses Wohlbefinden wünschen, dieses Wohlbefinden, das schon ganz allein dann sich einstellt, wenn mir nichts mehr in den Weg tritt, was ich nicht will? Zur höchsten Seligkeit aber müßte sich dieses Wohlbefinden steigern, wenn darüber hinaus sich auch keinerlei Wunsch mehr nach irgend etwas, was ich nicht habe, in mir erhöbe, wenn also die Ätherklarheit meiner vollkommenen Sorglosigkeit auch noch von der allerhöchsten Wunschlosigkeit oder Selbstzufriedenheit verklärt würde. Welch' höhere Seligkeit, welch' himmlischere Seligkeit könnte man sich auch nur denken? Müßte dagegen nicht jene Seligkeit, die die jeweilige vorübergehende Befriedigung unseres Willens in Form der Willens-Lust auszulösen vermag, einer blinden Fensterscheibe in ihrem Verhältnis zu einem funkelnden Brillanten gleichen? Nun, diese allerhöchste Seligkeit, dieses allerhöchste Wohlbefinden, über welches hinaus es kein anderes, höheres mehr gibt, ist die Seligkeit Nirvānas. Das aber versteht sich also:

Der Jünger des Buddha geht auf in der Betrachtung des Lebens als leidvoll und zwar nicht bloß seines gegenwärtigen Lebens, sondern seines Lebens überhaupt, also seines Weltenlebens, wie es sich als Strom der Wiedergeburten durch die Jahrbillionen der Weltzeitalter hinwälzt. Er sieht sich unaufhörlich von der Geburt zum Tode, und vom Tode zu neuer Geburt und neuem Sterben eilen, so zwar, daß die auch nur während einer Weltära von ihm abgelegten Leiber ein ganzes mächtiges Gebirge von

Menschenkalk ergeben würden. Dabei sieht er sich fortwährend von Krankheit und Siechtum bedroht, mit Unerwünschtem vereint, von Geliebtem getrennt, dazu in unaufhörlichem Kampfe um des Lebens Notdurft und in unablässiger Verteidigung gegen das ihn jeden Augenblick aus dem Hinterhalt bedrohende Unglück. Als das Schrecklichste aber grinst ihm der nicht bloß mögliche, sondern so viel wie sichere Absturz in die Abgründe des Daseins, in das Gespenster- und Tierreich, ja sogar in die Höllenreiche auf ganze Zeitalter entgegen. In solcher Betrachtung, die er nicht bloß ab und zu, sondern unaufhörlich, Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr in sich immer mehr steigernder Konzentration pflegt, enthüllt sich ihm mehr und mehr der wahre Charakter alles Lebens, bis ihn dieses Leben schließlich greifbar anschaulich in so fürchterlicher Gestalt anglotzt, wie etwa die Brillenschlange, die man einem Bewußtlosen um den Hals gelegt hat, diesen, sobald er zur Besinnung kommt. Dann faßt ihn Schauder und Entsetzen vor dem Leben als einer ebenso absurden wie scheußlichen Monstrosität, dann erkennt auch er, was nicht nur der Buddha, sondern sogar schon Sokrates erkannte: „δεινος ὁ βιος: das Leben ist fürchterlich."[1]) Die Folge ist, daß er nicht nur alle Willens-Lust, die ihm jetzt geradezu als gemein und frivol erscheint, sondern auch allen Willen zum Leben selbst radikal in sich erlöschen sieht. Ja, nicht nur das, es faßt ihn Überdruß und Ekel an dem gesamten Lebensphänomen in allen seinen nur möglichen Formen: „Er empfindet Ekel vor dem Sehen, Ekel vor den Gestalten, Ekel vor dem Sehbewußtsein; empfindet Ekel vor dem Hören, Ekel vor den Tönen, Ekel vor dem Hörbewußtsein; empfindet Ekel vor dem Riechen, Ekel vor den Düften, Ekel vor dem Riechbewußtsein; empfindet Ekel vor dem Schmecken, Ekel vor den Säften, Ekel vor dem Schmeckbewußtsein; empfindet Ekel vor dem Tasten, Ekel vor den Tastobjekten, Ekel vor dem Tastbewußtsein; empfindet Ekel vor dem Denken, Ekel vor den Gedanken, Ekel vor dem Denkbewußtsein. Voll Ekel wendet er sich ab. Abgewandt löst er sich los. ‚In dem Erlösten ist ein Erlöstes': diese Erkenntnis steigt auf. ‚Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, getan, was zu tun war, nicht mehr ist diese Welt für mich': versteht er da."[2]) Er hat also nicht nur allen Willen zum Leben verloren, sondern es erfüllt ihn direkt Ekel vor dem Leben: der Wille zum Leben hat sich in sein direktes Gegenteil, in Ekel vor diesem Leben, verkehrt. Eben damit wird dann aber der lebensfreie Zustand, der Nirvāna-Zustand, der ihm allein noch entsprechende, allein noch angemessene.

[1]) Gorgias, p. 492 E.

[2]) Saṃyutta-Nik., XXXV, 1 (Winternitz, Der Buddhismus, Nr. 25, S. 248); Majjh.-Nik., Nr. 147 (M. S., III, S. 509.)

Würde er trotz dieses Ekels noch weiter in den Kreislauf der Wiedergeburten verstrickt bleiben, so wäre das für ihn dasselbe, wie wenn jener Mann die Brillenschlange, die man ihm um den Hals gewickelt hat, nicht losbringen könnte. Weil er aber weiß, daß nunmehr das Leben von ihm definitiv überwunden ist, indem mit dem Untergang des Willens zum Leben in seinem kommenden Tode kein Ergreifen eines andern Keimes mehr stattfinden wird, deshalb ist es ihm so leicht, so unendlich leicht ums Herz geworden, deshalb ist er so unvergleichlich sorglos geworden, ganz wie einer, von dem man alle Sorgen der Gegenwart und für alle Zukunft weggenommen hat, deshalb läßt er das Leben in seinem Tode so leicht und so gern fahren, wie jener Mann die Brillenschlange sich vom Halse lösen läßt, deshalb ist er aber auch so absolut wunschlos, so namenlos selbstzufrieden und ist es damit so still, so wundersam friedvoll in ihm geworden, daß er um keine Willens-Lust der Welt mehr diese seine innere, aus der Willenlosigkeit geborene Seligkeit darangeben würde.

Freilich hört mit dem Tode auch jegliche Empfindung für ihn auf. Aber dieses Aufhören jeder Empfindung ist ja eben das Aufhören dessen, was ihn bisher so namenlos unglücklich gemacht hatte, ist ja eben das Aufhören des Lebens, indem wirkliches Leben gleich wirkliche Empfindung, und Lebensfähigkeit gleich Empfindungsfähigkeit ist. Und so ruht er dann, auf ewig wohlgeborgen, ruhevoll, friedvoll, sich selbst genügend, in sich selbst, er „hat seine Zuflucht zu sich selbst genommen." Das Nichtirgendetwas, in das er eintauchte, untertauchte und das er, als er noch erkannte, geradezu geschaut hatte — „Für den Schauenden ist nicht irgendetwas" — ist in Wahrheit das Herrlichste, das Höchste „von allem, was es da an Geschaffenem und Ungeschaffenem gibt", ist das wahrhaft Göttliche. Nichts, absolut nichts mehr, auch keine Empfindung mehr, stört seine so teuer erkaufte Ruhe, seinen so hart erkämpften, erhabenen Frieden, seine unvergleichliche Sorglosigkeit und Wunschlosigkeit. Und wäre es möglich, einen so vollkommen Erloschenen wieder ausfindig zu machen und ihn zu fragen: „Freund, willst du nicht wieder leben, nicht wieder empfinden?" so würde er wohl verwundert antworten: „Wie kann, wer im Nichtirgendetwas wohnt, wer im Nichtirgendetwas mit seiner ganzen Unbeschränktheit und damit seiner ganzen Ungestörtheit thront, sich nochmal von einer Empfindung stören lassen, also noch ein Mal leben, also noch ein Mal leiden wollen? Nein, mein Freund, komm du zu mir, hier ist keine Qual, hier ist keine Bedrängnis!" — — —

„So habe ich gehört: Einstmals weilte der ehrwürdige Sāriputta im Bambushain bei Rājagaha am Kalandakanivāpa, und der ehrwürdige Sāri-

putta sprach also zu den Mönchen: „Seligkeit ist das Nirvāna, Brüder, Seligkeit ist das Nirvāna.“ — „Wie kann da Seligkeit sein, Bruder, da es dort doch keine Empfindung gibt?“ hielt der ehrwürdige Udāyi entgegen. — „Das ist ja gerade die Seligkeit, Bruder, daß es dort keine Empfindung gibt. Diese fünf Arten von Sinnengenüssen, die durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, die durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Töne, die durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düfte, die durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säfte, die durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekte, die ersehnten, geliebten, dem Begehren entsprechenden, reizenden, bringen auch eine Art Seligkeit hervor, die man sinnliche Seligkeit nennt. Wenn man nun zur ersten Stufe der Versenkung gelangt und es steigen einem dabei noch sinnliche Vorstellungen auf, so ist einem das peinlich; und es ist einem peinlich, wenn, nachdem man die zweite Stufe der Versenkung erreicht hat, noch Bewußtseinszustände auftreten, die zur ersten Stufe der Versenkung gehören. Was einem aber peinlich ist, das nennt der Erhabene leidvoll. Ist man aber in der höchsten Stufe der Loslösung nach Überwindung des Grenzgebietes von Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung zum Aufhören von Wahrnehmung und Empfindung gelangt, und verweilt darin, und ist einem dies in Weisheit zum Bewußtsein gekommen, so sind die Einflüsse gänzlich überwunden. Auf diese Weise, Bruder, hat man es zu verstehen, daß Nirvāna Seligkeit ist.“[1])

„Des Ekels eingedenk, Rāhula, sollst du Übung üben: denn übst du, Rāhula, des Ekels eingedenk, Übung, so wird, was da Reiz ist, vergehen.“[2])

Wer es fassen kann, der fasse es!

IV.

Das alles kann man also erkennen: „diese Welt“ kann man verstehen und „jene Welt“ kann man verstehen, die Zeitlichkeit kann man verstehen und die Ewigkeit kann man verstehen, das Reich des Todes kann man verstehen und das Reich der Todlosigkeit kann man verstehen.[3]) Aber man kann all das nur verstehen, soweit es unserm tiefsten Willen nach Wohlsein dienlich ist, soweit man es also im Grunde überhaupt bloß erkennen will. Wer mehr erkennen will, dessen Wille ist bereits anormal, nicht etwa übernormal, sondern geradezu anormal, krankhaft, dem gleich, daß eine Hysterische ein Gelüste nach unverdaulichen Gegenständen als Nahrung ankommt. Daher ist es denn auch unausbleiblich, daß alle, die über

---

[1]) Aṅgutt.-Nik., IX, 34 (Vgl. Kurt Schmidt, Buddha, II, S. 93 flg.).

[2]) Majjh.-Nik., Nr. 62 (M. S., II, S. 142).

[3]) Majjh.-Nik., Nr. 34 (M. S., I, S. 358).

diese Grenze des Erkennens hinausschweifen, sich in „eine Gasse der Ansichten, in eine Höhle der Ansichten, ein Garn der Ansichten, einen Hag der Ansichten verwirren und damit nur noch tiefer ins Leiden hineingeraten. Daher aber auch letzten Endes die Abneigung des natürlichen Menschen gegen alle Philosophie, soweit sie über das praktische Bedürfnis hinausgeht — und sie geht bei uns ausnahmslos darüber hinaus, geht weit darüber hinaus — sodaß also jene Abneigung sich als durchaus berechtigt, als durchaus gesund erweist, als so gesund, als das sie auslösende philosophische Erkenntnisstreben selbst bereits ein krankhaftes ist.

Wer möchte zweifeln, daß diese Erkenntnis der Grenzen alles Erkennens, wenn sie eine allgemeine würde, allein schon ungeheuere, bisher nutzlos vergeudete Geisteskräfte für die wirklich lösbaren Probleme frei machen würde? Wer möchte aber auch bezweifeln, daß jeder, der sein Denken mit eiserner Energie ausschließlich in den Grenzen hält, die ihm die Sorge um sein zeitliches und ewiges Wohlbefinden steckt, auf dem schnurgeraden Wege zu diesem Wohlbefinden ist? Daher weg mit all den verkehrten Fragen: Was bin ich? Was ist die Welt? Was ist die Materie? Was ist der Grund der Kausalität als solcher? Fort aber auch mit allen Spekulationen über das Reich der Wesenheiten, die Nirvāna-Sphäre, die sich nicht Wenige im Spiel ihrer durch keinerlei Erfahrungstatsachen gestörten Phantasie als Spaziergänger ins Reich des Transzendenten, als einen Ozean vorstellen, aus dem sich die einzelnen Wesen erhöben, um alsbald wieder in diesen Ozean zurückzusinken! Fort auch mit dem kindlichen Unterfangen, jene Nirvāna-Sphäre durch ausschließlich aus dem Diesseits geschöpfte und deshalb auch nur für dieses geltende Begriffe, wie „Gott-Schöpfer" oder „Gott-Gesetz" fassen zu wollen.[1] Fort insbesondere auch mit dem Gefasel vom „Anhaften des ‚Es'"! Nicht ein drittes, unbekanntes „Es" haftet und bringt dadurch mich selbst erst hervor, sondern ich selber, das Urewige, der Urgrund, die Urtatsache, hafte, setze einen Greifakt, wenn etwas für mich wird, wenn auch der Weise diese Tatsache, daß das Anhaften, das Ergreifen von ihm selber ausgeht, aus Gründen, die auf einem ganz anderen Gebiete liegen,[2] nicht in der Form ausgedrückt „ich hafte"! Fort mit all diesem falschen und verkehrten Denken, das nur der unwissende Weltmensch pflegen kann: „Ihr Jünger, wenn ihr denkt, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt, sondern, wenn ihr denkt, ihr Jünger, so denkt: ‚Dies ist das Leiden', denkt: ‚Dies ist die Entstehung des Leidens', denkt: ‚Dies ist die Vernich-

---

[1]) Vgl. „Buddhistische Weisheit", § 34.
[2]) Vgl. diese Zeitschr., II, S. 299 flg.

tung des Leidens', denkt: ‚Dies ist der Pfad zur Vernichtung des Leidens'!" Denkt nicht: „Was bin ich? Was brauche ich?", sondern denkt: „Was bin ich nicht? Was brauche ich nicht?" Kurz, denkt nicht in Form des Attā-, sondern denkt in Form des Anattā-Gedankens! Dann werdet ihr alsbald zu eurer Verwunderung erfahren, daß ihr, um glücklich zu sein, überhaupt nichts braucht, ja, daß der Glücklichste von allen ist, wer absolut garnichts mehr, nicht einmal seinen eigenen Körper mehr braucht, werdet, mit anderen Worten, die Wahrheit der Buddha-Botschaft erfahren: „Eine andere, höhere Seligkeit als Nirvāna gibt es nicht."[1]) G. G.

Buddha und der kranke Mönch.

(Mahāvagga VIII, 26, 1—3.)

Zu jener Zeit nun war ein Mönch an einem Darmleiden erkrankt, er war umgefallen und lag in seinem Unrat.

Der Erhabene ging in Begleitung des ehrwürdigen Ānanda die Schlafstätten der Mönche zu besichtigen und gelangte dabei zu der Stätte, wo jener Mönch war.

Es sah nun der Erhabene, daß der Mönch umgefallen war und in seinem Unrat dalag. Als er seiner ansichtig wurde, trat er zu ihm und sprach: „Mönch, woran leidest du?"

„An einer Darmerkrankung, Erhabener."

„Du hast doch aber jemanden, der deiner wartet?"

„Ich habe niemanden, Erhabener."

„Warum hast du denn keinen Pfleger, Mönch?"

„Herr, ich leiste den Mönchen keinen Dienst; aus diesem Grunde warten sie meiner nicht."

Da richtete der Erhabene das Wort an den ehrwürdigen Ānanda: „Geh doch, Ānanda, und hole Wasser, wir wollen diesen Mönch baden."

„So sei es, Herr", antwortete der ehrwürdige Ānanda dem Erhabenen und holte das Wasser.

Und der Erhabene goß das Wasser und der ehrwürdige Ānanda rieb (den Kranken) ab. (Dann) faßte ihn der Erhabene am Kopfende und der ehrwürdige Ānanda am Fußende, und sie hoben ihn auf und betteten ihn auf sein Lager. —

Dann berief der Erhabene bei dieser Gelegenheit, aus diesem Anlaß eine Mönchsversammlung und befragte die Mönche: „Ihr Mönche, ist in dem und dem Vihāra ein Mönch krank?"

---

[1]) Dhammapada, v. 354.

„So ist es, Herr."

„Wie verhält es sich, Mönche, mit dieses Mönches Krankheit?"

„Herr, jener Ehrwürdige ist an einem Darmleiden erkrankt."

„Hat aber, Mönche, jener Mönch jemanden, der seiner wartet?"

„Nein, Herr."

„Warum pflegen ihn denn die Mönche nicht?"

„Herr, jener Mönch leistet den Mönchen keinen Dienst; aus diesem Grunde warten sie seiner nicht."

„Mönche, ihr habt nicht Mutter noch Vater, die eurer warten könnten. Wenn ihr, Mönche, euch nicht selbst einander dient, wer soll da sonst eurer warten? Mönche, wer mir dienen will, der warte des Kranken!"

*

Einen ähnlichen, in einzelnen Zügen allerdings legendär gefärbten Bericht enthält eine Kommentar-Erzählung zum 18. Kapitel des Chinesischen Dhammapada. [1]) Hier spricht der Buddha, nachdem er den kranken Bhikkhu gepflegt hat, zu seinen Jüngern: „Der Vollendete ist in die Welt gekommen, den Armen, Hilflosen und Schutzlosen ein Helfer zu sein, die zu pflegen, welche in leiblicher Trübsal schmachten, mögen sie Asketen oder Andersgläubige sein, und den Elenden, den Verwaisten und Betagten zu helfen. Indem er das tut und andere bewegt, dasselbe zu tun, ist die hieraus erwachsende Reife so groß, daß in ihr alle seine früheren Gelübde sich vollenden, und er erreicht das Endziel alles Lebens gleich den fünf großen Strömen, wenn sie im Ozean sich verlieren". K. S.

Die buddhistische Kosmosophie und ihre Probleme.

Von Karl Seidenstücker.

II. Weltsystem und Chiliokosmos.

(Fortsetzung.)

4. Die Beurteilung des Weltsystems.

Um eine Beurteilung des Cakkavāḷa zu ermöglichen, ist es zunächst unerläßlich, einmal, aus seinem Inhalt diejenigen Bestandteile auszuschalten, die als Mythologeme mit ihm in einem nur losen Zusammenhang stehen, sodann, festzustellen, welche Partien des Weltsystems sich als urbuddhistisch oder doch wenigstens als altbuddhistisch nachweisen lassen.

---

[1]) Vergl. Samuel Beal: Texts from the Buddhist Canon commonly known as Dhammapada, with accompanying narratives (p. 112 ff.).

Als reine Mythologeme kommen vor allem in Betracht 1. Indras Kampf mit den Asuras, 2. die Rolle der Vier Majestäten als Wächter der Götterwelt, in Anlehnung an diesen Kampf, 3. die Weltenbäume. Es wurde bereits angedeutet, daß schon ältere kanonische Texte auf die genannten, schon vorbuddhistischen Mythologeme Bezug nehmen. Das Sakka-Saṃyutta im Saṃy. erwähnt wiederholt den Kampf zwischen Göttern und Titanen (vergl. auch Aṅg. IX, 39), und die prächtige Allegorie von dem himmlischen Koviḷāra-Baum in Aṅg. VII, 65 wurde bereits oben (S. 394) besprochen. Die Vier Majestäten als Wächter des Sinēru erscheinen in alten Texten des Dīgh. (Mahāsamaya-, Āṭānātiya- und Janavasabha-Sutta). [1]

Mir persönlich ist es sehr glaubhaft und wahrscheinlich, daß der Buddha in der Darlegung seiner Lehre des öfteren auf vorhandene ältere Mythologeme und Sagen zurückgegriffen und sich ihrer zur Illustrierung irgend eines Gedankens bedient hat. Warum hätte er das nicht tun sollen? Warum hätte er allgemein bekannte Mythen, Sagen und Legenden nicht verwenden, an sie anknüpfen und an ihnen diesen oder jenen Gedanken deutlich machen sollen? Ich kann mir sehr wohl denken, daß ein Menschheitsführer, der heute lebte, in seinen Vorträgen an alte griechische, germanische oder indische Mythen anknüpft, ohne sich damit im geringsten etwas zu vergeben, daß er z. B. vom Olymp und Parnass, von den Titanenkämpfen und Eisriesen, von der Weltesche und den Nornen, spricht, daß er Çiva's grausigen Tanz erwähnt und sich der Schlange Ananta als eines Sinnbildes der Unendlichkeit bedient. Kein vernünftiger Mensch würde daran Anstoß nehmen oder daraus gar den Vorwurf ableiten wollen, der Redner sei noch in ganz kindlichen und naiven Vorstellungen befangen. Jeder vernünftige Mensch weiß, daß Mythologeme und Sagen sehr oft eine tiefe Wahrheit enthalten können, dabei aber nicht im wörtlichen Sinne und als „wirklich“ genommen werden dürfen. Es ist also nicht einzusehen, warum gerade der Buddha, der es so liebte, seine Reden fortgesetzt mit Bildern und Gleichnissen zu schmücken, die bestehenden Mythen, Sagen und Legenden n i c h t benutzt haben sollte. Der Buddha entnahm seine Gleichnisse den verschiedensten Gebieten: dem weitdifferenzierten menschlichen Leben, den Vorgängen in der Natur, dem Sagenschatz

[1] Das Mahāsamaya- und Āṭānātiya-Sutta sind äußerst verdächtig. Nicht etwa, weil sie offenkundlich reine Dichtungen mythologisierenden Charakters sind, sondern weil sie zwei von der im Buddhismus sonst üblichen Klassifikation himmlischer Wesen gänzlich abweichende Einteilungen geben, die wir im Kanon sonst nirgends wiederfinden. Dieser Grund bestimmt mich, in den genannten beiden Sutten, mögen sie im übrigen auch alt sein, den Einbruch einer fremden Gedankenreihe in den altbuddhistischen Ideenkreis zu erblicken.

seiner Zeit, ja er erzählte auch hin und wieder eine eigens für einen bestimmten Zweck konzipierte allegorische Geschichte, wie z. B. die Parabel von den Blindgeborenen im Udāna, die Erzählung von einem Mönch, der von Himmel zu Himmel wandert und den Devas eine bestimmte Frage vorlegt (Kevatta-Sutta) und einige Anekdoten von Indra im Sakka-Saṃyutta. Wenn also der Buddha gewisse Mythologeme aufgriff und an sie anknüpfte, so beweist das noch nicht im geringsten, daß diese Vorstellungen einen integrierenden Bestandteil seiner Ideenwelt gebildet haben.

Was nun das Weltsystem selbst betrifft, so können von seinen Bestandteilen m. E. als altbuddhistisch gelten: 1. der Weltberg Sinéru [1]) 2. die vier Erden [2]) (mahādīpā), unter denen außer Jambudīpa besonders das „nördlich" vom Weltberg gelegene glückliche Uttarakuru mehr hervortritt, [3]) ferner die verschiedenen Himmelswelten (6 Pardiese des Devaloka, 16 Brahma-Himmel und 4 Arūpa-Gebiete) und deren Bewohner, [4]) endlich auch Höllen als Stätten furchtbarer Qualen, [5]) die „Zwischenwelt" Lokántara [6]) und das Gespensterreich, sowie die Chiliokosmen. [7])

Alt ist auch die Vorstellung von den sieben Kulācala-Gebirgsringen und deren Namen; diese erscheinen zuerst in einer Gāthā der Nimi-Jātaka (Nr. 541). Da die Jātakas nur „buddhisierte" gemein-indische Materialien enthalten, bleibt es zweifelhaft, ob die Kulācalas schon dem ältesten Buddhismus (in engerem Sinne) angehören. Altbuddhistisch aber scheint der oben (S. 388) angeführte Gedanke zu sein, daß „die Erde auf

---

1) Aṅg. VII, 7, 2; III, 80; X, 29, 2; Dīgh. XXXII.

2) Aṅg. III, 80; X, 29, 2.

3) Vergl. Mahāvagga I, 19; Āṭānātiya-Sutta 7; Aṅg. IX, 21, wo die Eigenschaften angegeben werden, durch die sich die «Götter aus dem Gefolge der Dreiunddreißig», die Menschen von Uttarakuru und die von Jambudīpa unterscheiden. Schon im Brahmanismus erscheint Uttarakuru als ein Land der Seligen.

4) Die sechs Paradiese des Devaloka nebst den untersten drei Brahma-Himmeln (den sogen. Brahmakāyika), werden im Kanon häufig in genau derselben Reihenfolge aufgezählt; vergl. z. B. Mahāvagga I, 6, 30 = Saṃy. LVI, 11; Aṅg. VIII, 35, 3—5; Kevatta-Sutta (Dīgh. XI), Aṅg. VI, 10; VI, 25, 7; 26, 8. Die Suddhāvāsas, d. s. die höchsten Brahma-Himmel, sind bereits in Majjh. 12 sowie im Saṃgīti-Sutta des Dīgh. bezeugt. Eine fast vollzählige Aufzählung sämtlicher Götterklassen gibt Majjh. 120.

5) Die ältesten Höllenschilderungen finden sich in Suttanipāta II, 10 und Majjh. 130 und ihren Parallelen. Diese Texte kennen die minutiöse Höllen-Einteilungen der späteren Zeit noch nicht; diese erscheint mit Angabe der Namen der acht Großen Höllen zuerst in einer Gāthā des Saṃkicca-Jātaka (Nr. 530) und scheint, ebenso wie die Namen der Höllen selbst, ganz dem Brahmanismus entlehnt zu sein. Näheres in dem späteren Kapitel, das von den Höllen handelt.

6) Lokántara wird erwähnt Aṅg. IV, 127; Majjh. 123; Dīgh. XIV.

7) Aṅg. III, 80; X, 29, 2.

dem Wasser, das Wasser auf der Luft, und die Luft auf dem Äther (oder „Raum") ruhe". [1])

Damit ist der Bestand des Cakkavāḷa, soweit er für den älteren Buddhismus erwiesen werden kann, erschöpft. Alles andere, insonderheit die Ausmalung in den einzelnen Zügen, ist dichterische Ausschmückung, volkstümliche Fabelei und scholastisches Erzeugnis aus späterer Zeit. Und so unterliegt es natürlich auch nicht dem geringsten Zweifel, daß dieses in sich fertige Weltbild der späteren Scholastik lediglich eine kosmische Topographie oder utopische Geographie darstellt und als solche auch zu werten ist.

Wie steht es nun aber mit dem buddhistischen Weltbilde der ältesten Zeit, worauf geht es zurück und wie ist es entstanden? Ich muß gestehen, daß ich auch dieses Weltsystem in seiner uns erreichbaren ältesten Gestalt viele Jahre ebenso beurteilt und lediglich für einen Niederschlag verworrener geographisch-kosmologischer Vorstellungen aus jener Zeit gehalten habe. Allein bei näherem Zusehen ergaben sich doch große Schwierigkeiten, welche einer solchen „rationalistischen" Erklärung in den Weg traten, ja, sie unmöglich zu machen schienen.

Gewiß liegt auf den ersten Blick nichts näher, als in dem Sinēru irgend einen Bergriesen des Himalaya, sagen wir den Gaurisankar, und in den sieben sich abstufenden Kulācala-Gebirgen die sieben Vegetationsstufen des Himalaya zu sehen. Dann wäre Jambudīpa einfach Indien, Uttarakuru wäre das Ländergebiet nördlich vom Himalaya, Aparagoyāna irgendein westliches und Pubbavidēha irgendein östliches Land. Aber das trifft ja in der Hauptsache gar nicht zu: Indien ist gar nicht Jambudīpa, sondern liegt in Jambudīpa, und in diesem, nicht nördlich von ihm, liegt der Himalaya. Vor allen Dingen aber ist Jambudīpa, ebenso wie die drei anderen „Kontinente", eine Insel und als solche auf allen Seiten vom „großen Meer" umspült. Dagegen sind der Sinēru und die Kulācalas durch eben dieses „große Meer" noch weit von Jambudīpa getrennt. Nun sahen die Inder des nördlichen Indien die gigantischen Gipfel des Himalaya emporragen; sie wußten genau, daß dieses Gebirge für sie in durchaus erreichbarer Nähe gelegen war und waren sich insbesondere darüber klar, daß zwischen ihnen und dem Himalaya kein „Meer" lag. Was für seltsame Wirrköpfe müßten wohl die alten Inder gewesen sein, wenn sie zwischen ihren eigenen Wohnsitzen und dem Himalaya, den sie sehen und zu dem sie wandern konnten, gedanklich ein „großes Meer" einschoben und damit zugleich den Himalaya als Weltberg in das Zentrum des Weltsystems,

[1]) Aṅg. VIII, 70; MPS. 3.

weit von Indien entfernt, verlegten! Eine solche Annahme ist einfach lächerlich, und damit fällt jene „rationalistische" Deutung in sich zusammen.

Also wäre das ganze Weltsystem ursprünglich doch nur ein reines Phantasieprodukt, dem nicht einmal geographische Vorstellungen irgendwelcher Art zu Grunde liegen? Das Bequemste wäre es allerdings, seine Beurteilung auf diesen Gesichtswinkel einzustellen, womit man dann aller Sorgen einer weiteren Nachprüfung enthoben wäre. Allein ganz abgesehen davon, daß man in diesem Falle erst einmal eine Aufklärung über die näheren Begleitumstände dieser seltsamen Phantasie-Ausgeburt geben müßte, um eine solche überhaupt glaubhaft zu machen, — sprechen noch einige besondere Gründe gegen einen derartigen imaginären Ursprung und Charakter des Cakkavāḷa.

Aṅguttaranikāya VII, 7, 2 gibt eine bisher m. W. noch nicht übersetzte Schilderung von der Zerstörung des Weltsystems, die wir im nächsten Kapitel kennen lernen werden. Am Schlusse dieses „Sutta von den sieben Sonnen", in dessen Mittelpunkt wiederum der Weltberg Sinéru steht, findet sich der Satz: „Welcher Seher, welcher Glaubenskünder aber, ihr Jünger, außerhalb derer, die das Nirvāṇa geschaut haben (d. h. der Jünger der höheren Pfade: aññatra diṭṭhapadehi) könnte aussagen: „Diese Erde und Sinéru, der Berge König, werden zerglühen, untergehen, nicht mehr sein?" Mit diesem Satz soll m. E. der Gedanke zum Ausdruck gebracht werden, daß nur die Jünger der höheren Pfade, bei denen sich höhere geistige Fähigkeiten eingestellt haben, imstande sind, den Untergang des Weltsystems vorauszusehen. Und am Schluß der Höllenschilderung in Majjh. 130 heißt es: „Dies aber, ihr Jünger, sage ich nicht, weil ich es etwa von einem anderen Asketen oder Brahmanen gehört habe, sondern was von mir selbst erkannt, von mir selbst geschaut, von mir selbst erfahren worden ist, das eben sage ich." Wir können natürlich nicht den unanfechtbaren Beweis dafür antreten, daß Texte wie die beiden soeben angeführten, mögen sie an sich sehr alt sein, auf Buddha selbst zurückgehen. Hier für unsern Zweck ist das auch nebensächlich; wesentlich hingegen ist, daß sie unzweideutig eins zu beweisen scheinen: Derjenige, auf den diese Texte zurückgehen, wollte sie als Visionstexte und das Geschilderte als visionäre Erlebnisse aufgefaßt wissen. Damit aber eröffnet sich uns auch für die Beurteilung des ganzen Cakkavāḷa (in frühester Zeit) eine neue Perspektive: Wir glauben berechtigt zu sein, die Frage aufzuwerfen, ob das Weltsystem nicht ebenfalls als Objekt der Vision anzusprechen und als solches zu bewerten ist.

Mit dieser Auffassung läßt sich zunächst die Vorstellung des Welt-

systems als einer kreisrunden horizontalen Scheibe sehr gut in Einklang bringen. Es ist eine Tatsache, daß, wenn man geschlossenen Auges in der Konzentration seinen Willen darauf richtet, immer größere Gebiete der Erde mit dem geistigen Blick zu umfassen, der Horizont sich allmählich weitet und die umgriffenen Erdgebiete, der Analogie der sinnlichen Anschauung folgend, als eine immer mehr sich weitende kreisrunde Scheibe, nicht als Globus-Kalotte, erscheinen, und der räumlich Hellsehende sieht, während des Ferngesichts, das Visionsobjekt horizontal vor sich. Auch die Erwägung, daß die zum Bestande des Cakkavāḷa gehörenden Brahma-Himmel und deren Bewohner, mit denen visuell in Kontakt zu treten erst durch die Versenkungen ermöglicht wird, eben aus diesem Grunde als Visions-Objekte zu gelten haben, — macht die Vermutung sehr wahrscheinlich, daß auch die übrigen Inhalte des Weltsystems Gebilde visionären Charakters sind.

Nun wurde ich auch von einer buddhistischen Persönlichkeit in Asien direkt darauf aufmerksam gemacht, daß das ganze Weltsystem mitsamt dem Meru und den „vier Kontinenten" dem Meditierenden in der Versenkung (jhāna), wenn er sein Denken auf die Welt richtet, in eben dieser spezifischen Ausgestaltung erscheine. Der Letzte, der diese Behauptung gleichfalls mit aller Bestimmtheit aufgestellt hat, war, soviel ich weiß, Ānanda Metteyya. Er schreibt: [1]) „Gewiß finden wir in den kanonischen Büchern, daß der Meru-Berg öfters vom Buddha als Symbol gebraucht wird. . . . . Folglich bedeutet dieser Gebrauch des Wortes nur, daß er unter dem Volke, zu dem der Buddha sprach, das allgemeine Sinnbild von etwas unendlich Hohem, nicht aber, daß er die herrschende indische Anschauung bestätigt und als Tatsache angesehen hätte. Aber der wirkliche Sachverhalt über diese Welt mit dem Meru als Mittelpunkt, mit ihren vier Insel-Kontinenten und den umgebenden Ozeanen, den inliegenden ringförmigen Felswällen usw. ist der, daß dies genau eine Vorstellung der Welt, in der Sie sich selber befinden, ist, wenn Sie in dem ersten und den anderen Jhānas sozusagen um sich schauen. Auf welche natürliche Einrichtung sich dies Weltbild bezieht, weiß ich nicht. . . . Tatsache bleibt, daß, wenn jemand besonders hohe Jhāna-Zustände erreicht und sich darin, bei seiner Deva-Vision, erwählt, rings umherzuschauen, und er darauf achtet, welche Art von Welt ihn umgibt, das, was er schaut, gerade dieser flache Diskus ist mit den Insel-Kontinenten und allem übrigen. In diesem Sinne folglich, als eine Beschreibung, die der Sache so nahe kommt, wie man in Worten irgend

---

[1]) Die Buddhistische Welt, VI, 141 (Jahrg. 1912).

etwas beschreiben kann von einem Zustand der Dinge, der von unserm Leben so verschieden ist, wie es die Welt eines solchen, der die Jhānas erreicht hat, von der geistigen oder der Welt der Kräfte ist, die ihn in diesem Zustande umgibt, — in diesem Sinne, sage ich, ist die Welt mit dem Meru-Zentrum einfach die Beschreibung eines Faktums und nichts anderes"

In Fragen der Weltanschauung ist der Standpunkt Ānanda Metteyyas ein wesentlich anderer als der, den der Verfasser einnimmt, aber in dem Punkte, daß das buddhistische Weltsystem als Visions-Objekt, das während der Jhānas erscheinen kann, zu gelten habe, stimmen beide überein. Für mich steht also der visionäre Ursprung und Charakter des Cakkavāḷa unbedingt fest; damit muß ich aber gleichzeitig bekennen, daß ein unanfechtbarer objektiver Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung äußerst schwer zu erbringen, ich möchte sogar sagen, fast unmöglich ist. Aber eins möchte ich doch betonen: Die Visions-Theorie, die der Verfasser vertritt, vermag die tiefen Rätsel des Cakkavāḷa wenigstens in einigen sehr wichtigen Punkten, die sonst unaufgeklärt bleiben würden, außerordentlich zu erhellen, und das ist immerhin ein Umstand, der für die Richtigkeit einer solchen Deutung spricht und letztere plausibel macht. Um dies deutlich zu machen, müssen wir einen kurzen Blick auf das Problem der Vision selbst werfen.

Die moderne abendländische Wissenschaft rechnet die Vision (im weitesten Sinne) zu den Halluzinationen, d. h. sie versteht darunter die „scheinbare Wahrnehmung äußerer Objekte, die nicht durch unmittelbare Einwirkungen adäquater äußerer Reize, wie Licht, Schall usw. auf die entsprechenden Sinnesorgane zustande kommen, sondern durch innere Reizung der letzteren oder ihrer Nerven, deren Fortsetzungen und Endigungen im Gehirn." Diese Definition ist für viele Arten der Vision ohne Frage zutreffend, und wir werden im Verlaufe dieser Abhandlung noch Visionen kennen lernen, die in der hier angegebenen Weise wirklich am besten zu erklären sind. Wie wir aus der obigen Definition ersehen, erkennt unsere westliche Wissenschaft nur die subjektive Vision an, d. h. sie erklärt jede Vision als Halluzination oder reine Sinnestäuschung. Sie leugnet also, im Gegensatz zum Buddhismus und allen anderen indischen und abendländischen Religionen, das Vorkommen objektiver Visionen, d. h. die Möglichkeit, daß dem in einer Vision wahrgenommenen Objekt auch ein objektiv wirklich vorhandener adäquater äußerer Reiz entsprechen könnte. Dagegen lehrt der Buddhismus, in Übereinstimmung mit allen Religionen Indiens und im Gegensatz zum gegenwärtigen Stande der abendländischen Wissenschaft folgendes: 1. das Vorhandensein einer feinstofflichen (sukhuma)

Leiblichkeit im Menschen, 2. daß diese feinstoffliche Leiblichkeit mit entsprechend feinen Sinnesorganen ausgestattet sei, 3. daß es durch Befolgung eines bestimmten Trainings möglich sei, die feinstoffliche Leiblichkeit und ihre Sinnesorgane so zu entwickeln, daß man sich ihrer nach Belieben zur Wahrnehmung äußerer Objekte bedienen könne, 4. daß diese von den feinstofflichen Sinnesorganen wahrgenommenen Objekte gleichfalls feinstoffliche Organisationen seien, die von den grobstofflichen Sinnesorganen normalerweise nicht wahrgenommen werden können, weil sie unter der Schwelle des Empfindungsreizes der letzteren liegen. Tritt nun eine solche „feinsinnliche" Wahrnehmung[1]) ein, so kommt das zustande, was wir objektive Vision nennen, die, wie schon bemerkt, als solche von der westlichen Wissenschaft gegenwärtig noch nicht anerkannt wird.[2])

Dieser kurze Hinweis auf den im Sinne der östlichen Religionen gegebenen Doppelcharakter der Vision war notwendig, um nach Möglichkeit festzustellen, ob im Falle des Cakkavāḷa subjektive oder objektive Vision vorliegt. Im Sinne des Buddhismus gesprochen, haben wir es, zum Teil offenkundlich, mit objektiver Vision zu tun, denn die Himmelswelten und Höllen und deren feinorganisierte Wesen gelten als objektiv wirklich vorhanden; anderes ist schwerer durchsichtig und wird, wenigstens im Prinzip, erst dann verständlich, wenn man es im Spiegel der Visions-Symbolik betrachtet. Mit dieser Visons-Symbolik aber hat es folgende Bewandtnis:

Wie man schon längst erkannt hat, bestehen zwischen dem Traum-Leben und der Vision so starke Analogieen, daß man die Phänomene des Traumes geradezu den Schlüssel zum Verständnis der Vision nennen kann; vielfach ist eine genaue Grenzlinie zwischen Vision und Traum gar nicht zu ziehen. Wer einmal längere Zeit sein Traumleben aufmerksam beobachtet, wird erstaunt sein über die Gesetzmäßigkeit, die auf diesem Gebiet von scheinbar ganz regellos dahinflutenden Erscheinungen herrscht. Für unsere Zwecke kommen nur die folgenden wenigen Daten in Betracht, die ich als für das Traumleben allgemein gültige Gesetze glaube aufstellen zu dürfen:

---

[1]) Das „himmlische Auge" und „himmlische Ohr" in der Buddha-Lehre.

[2]) Die Frage, welche Rolle diese feinstoffliche Leiblichkeit in der Lehre des Buddha spielt, wird uns noch im nächsten Jahrgang beschäftigen, wenn das Höllenproblem erörtert und die Lehre von der Wiedergeburt aufgerollt und einer erneuten Prüfung unterzogen wird. Wir werden dann sehen, daß man die Bedeutung, die der feinstofflichen Leiblichkeit in der Buddha-Lehre zukommt, bisher entweder ganz übersehen oder doch viel zu wenig gewürdigt hat. Natürlich gelten auch für den feinstofflichen Körper die für alle Gebilde zutreffenden drei Merkmale: Er ist vergänglich, deshalb leidbringend und deshalb in diesem Sinne anzusehen: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst."

1. Die Materialien der Traumphänomene stammen durchweg aus der sinnlichen Erfahrung.

2. In den weitaus meisten Fällen haben die Traumbilder einen symbolischen Charakter, d. h. sie bedeuten fast niemals das, was sie vorstellen, sondern sind bestimmte Bilder oder „Sigel“, durch deren richtige Lösung der Traum seine eigentliche zutreffende Ausdeutung erfährt.[1])

3. Abstrakte Begriffe und rein geistige Beziehungen werden im Traum ebenfalls als Symbole, u. z. unter dem Bilde konkreter Objekte in räumlicher Projektion vorgestellt.

Diese für die Erforschung und richtige Beurteilung der Traumphänomene grundlegenden Gesetze scheinen mir auch für das Gebiet der Vision in weitem Umfange zuzutreffen. Das heißt also: 1. Die Inhalte des visionären Erlebnisses, also das Visionsbild, knüpfen stets und unter allen Umständen an die sinnliche Erfahrung an und sind an diese gebunden. Hierbei ist nur zu bemerken, daß, wenn man die Möglichkeit feinsinnlicher Wahrnehmung zugibt, man damit auch dem Bereich der sinnlichen Erfahrung weitere, die normale sinnliche Erfahrung übersteigende Grenzen zuweisen muß. 2. Das Visions-Bild trägt — ich will mich vorsichtig ausdrücken — vielfach einen symbolischen Charakter, und sein eigentlicher Sinn erhellt erst aus der richtigen Deutung des bezw. der Symbole. 3. Auch in der Vision erscheinen abstrakte Begriffe und rein geistige Beziehungen als Symbole unter dem Bilde konkreter Objekte in räumlicher Projektion.

Diese Gesetze, auf den Inhalt des Cakkavāḷa angewendet, ergeben folgende überraschende Aufschlüsse:

1. Einzelne Bestandteile dieses visionären Weltbildes, nämlich: kreisrunde Scheibe, Insel, Meer, Berg, räumliche Schichtung, Oben, Unten, Orientierung nach den vier Himmelsrichtungen, sind sämtlich der grobsinnlichen Erfahrung entnommen und knüpfen an diese an. 2. Diese Bilder haben einen symbolischen Sinn, dürfen also nicht wörtlich genommen werden, und ihr Wirklichkeitsgehalt würde erst durch eine richtige Deutung der Sinnbilder festgestellt werden können. 3. Die räumliche Projektion und Schichtung

[1]) Es gibt gewisse typische Traumsymbole, die bei vielen Menschen wiederkehren, und spezifische Symbole, die nur für ein Individuum Geltung haben. Der alte Buddhismus kannte und anerkannte die Tatsächlichkeit des symbolischen Traumgesichts sehr wohl, wie der Bericht über die fünf großen Träume des Bodhisatta in der Nacht vor der Sambodhi (im Aṅguttaranikāya) beweist. Warum der Traum in den überaus meisten Fällen nicht direkt, sondern durch das Medium bestimmter Sinnbilder zu uns spricht, bleibt ein ungelöstes Rätsel. — Die Schwierigkeit besteht nun darin, den Sinn der Traumsymbolik aufzufinden und mit seiner Hilfe einen Traum im konkreten Falle richtig zu deuten.

der Himmelswelten bezw. Höllen in aufsteigender bezw. abfallender Richtung im Raume sind nur Symbole für in Wahrheit ganz andere Verhältnisse.

Fassen wir diesen letzten Punkt einmal näher ins Auge. Wie bereits hervorgehoben wurde, lehrt der Buddhismus das wirkliche Vorhandensein feinstofflicher Wesen und Welten. Diese Wesen und Welten brauchen nicht notwendigerweise räumlich von uns getrennt zu sein; die Trennung zwischen ihnen und uns besteht vielmehr im wesentlichen darin und ist dadurch bedingt, daß jene feinstofflichen Organisationen durch die Schwelle des Empfindungsreizes unserer grobstofflichen Sinne von uns geschieden sind. Wir haben hier nun tatsächlich eine vierte Dimension, wenn ich es so nennen darf, neben den bekannten drei Dimensionen des Raumes: Neben dem räumlichen Auseinander in dreifacher Projektion (Breite, Länge, Tiefe) ein Ineinander, neben der Extensität eine Intensität.

Was nun in Wirklichkeit eine durch die Schwelle unseres normalen (d. i. grobsinnlichen) Empfindungsreizes bewirkte Scheidung bestimmter Objekte von uns, anders ausgedrückt: qualitive Verschiedenheiten in der feinstofflichen Natur dieser Objekte, sind, das erscheint in der Vision als ein räumliches Auseinander, und je größer jene Scheidung ist, um so größer erscheint die räumliche Entfernung des betreffenden Objektes von uns in der Vision.

Die Traum- und Visions-Symbolik gibt uns noch weitere wichtige Fingerzeige. Das visionär geschaute räumliche Oben bezw. Unten ist das Sigel, dem in Wirklichkeit Geistigkeit, Vergeistigung, bezw. Materialität, Erdgebundenheit u. dergl. entspricht. Mit diesem Sinnbild ist vielfach ein paralleles gepaart: Neben dem Oben erscheint Helle, neben dem Unten Dunkelheit. Ein ferneres typisches Traum- und Visionssymbol ist Feuer für Qualen, lachende paradiesartige Gefilde für Glück und Seligkeit.

Aus dem hier Ausgeführten ergibt sich: In der Cakkavāḷa-Vision müssen naturgemäß die Himmel oben und als helle Welten erscheinen, die Höllen dagegen tief unten als dunkle Stätten; je größer die Vergeistigung einer Himmelswelt ist, desto „höher" ist sie gelegen, und je niedriger der Charakter der verstoßenen Wesen ist, desto „tiefer" liegt die betreffende Hölle vor dem Blick des Schauenden. So erklärt uns die Symbolik, warum die Himmel terrassenartig übereinander, die Höllen dagegen untereinander geschichtet gesehen werden und wie es kommt, daß in den verschiedensten Religionen das Paradies der bildhafte Ausdruck für himmlisches Glück, und Feuerflammen das Deckbild für höllische Qualen sind. Vielleicht ist in diesem Falle mit den Worten „Deckbild" und „bildhafter Ausdruck" zu viel gesagt, doch darüber haben wir erst später zu sprechen.

In der hier gewiesenen Richtung scheint nun auch die richtige Deutung des oben zitierten Wortes zu liegen: „Die Erde ruht auf dem Wasser, das Wasser ruht auf der Luft, die Luft ruht auf dem Äther.“ Was hier räumlich als ein Übereinandergeschichtetsein der vier „Elemente“ erscheint, halte ich für das in der Cakkavāḷa-Vision gegebene Symbol für qualitive Unterschiede der Materie. Qualitative Differenzierungen und Abhängigkeitsverhältnisse dieser Art können sich, wenn sie im Traum oder in der Vision aufgenommen werden, überhaupt nicht anders als räumlich projizierte Schichtungen manifestieren. Die Umsetzung jenes symbolischen Wortes in den adäquaten Ausdruck der Wirklichkeit wäre dann folgende: „Die Erde (der feste Zustand) geht zurück auf das Wasser (den flüssigen Zustand); das Wasser (der flüssige Zustand) geht zurück auf die Luft (den gasförmigen Zustand); die Luft (der gasförmige Zustand) geht zurück auf den Äther.“ Hiermit würden wir im wesentlichen eine Auffassung von der Materie vor uns haben, zu der sich die moderne abendländische Wissenschaft — nahezu zweitausendfünfhundert Jahre nach Buddha — im Schweiße ihres Angesichts glücklich durchgerungen hat. Habe ich dann aber zu viel gesagt, wenn ich meiner Meinung oben dahin Ausdruck gab, daß aus diesem viel bespöttelten Buddha-Wort sehr wahrscheinlich abgrundtiefes Wissen und höchste Weisheit zu uns spricht??

Der Leser wird hier vielleicht die berechtigte Frage aufwerfen, warum der Buddha, der nüchterne, klare Denker und der Mann der Wirklichkeit, in diesem Falle in Symbolen zu uns spricht und aus welchem Grunde er diese Sigel nicht gelöst hat. Auch ich habe mir dieselbe Frage vorgelegt. Wie ich mir die Sache denke, wird am besten durch ein Gleichnis deutlich gemacht werden können:

Ein Knabe von acht oder zehn Jahren, dem beim Spielen mit einem Magneten oder einem Induktionsapparat irgendeine physikalische Erscheinung besonders aufgefallen ist, kommt zu mir und fragt mich: „Wie kommt das eigentlich, daß sich das so und so verhält?“ In diesem Falle könnte ich ein Dreifaches tun. Entweder könnte ich das Kind kurzerhand mit den Worten abweisen: „Das verstehst du noch nicht.“ Das wäre zwar richtig, aber gewiß nicht pädagogisch. Oder ich könnte dem Knaben jene Erscheinung streng wissenschaftlich, „der Wirklichkeit gemäß“, erklären und ableiten. Das wäre nun noch weniger pädagogisch als eine strikte Ablehnung der Antwort, weil es seinen Zweck gänzlich verfehlen würde. Ich könnte nun aber noch ein Drittes tun. Ich könnte konkrete Vorgänge, mit denen das Kind vertraut ist und die in seinem Ideenkreise liegen, aufgreifen und mit ihnen, indem ich sie als Deckbild benutze, jene zu erklärende Erscheinung illustrieren, sodaß sich der Knabe nunmehr mit ihrer Hilfe von jenem physikalischen Vorgange sozusagen „ein Bild machen“,

ihn sich veranschaulichen kann. In diesem Falle hätte ich keine Unwahrheit gesprochen, sondern hätte im Gegenteil dadurch, daß ich die Wißbegierde des Knaben in einer ihm faßlichen und verdaulichen Form befriedige, diesem einen großen Dienst geleistet.

Nun ist es in der Menschheitsgeschichte schon sehr häufig vorgekommen und kommt auch heute noch vor, daß ein Mensch seiner Zeit um Jahrzehnte, ja um Jahrhunderte vorauseilt, daß das Gros seiner Zeitgenossen geistig zu ihm also in einem ähnlichen Verhältnis steht wie das Kind zum Erwachsenen. Ja, es ist sogar möglich, und die Persönlichkeit des Buddha bestätigt es, daß hin und wieder, ganz selten einmal, ein Mensch in der Welt ersteht, der so immense geistige Höhen erklimmt, daß für Aeonen kein Zweiter sich findet, der zu derselben Höhe sich aufschwingt. Will ein solcher Geist, der grandiose Tiefblicke in die großen Geheimnisse des Weltgeschehens getan hat, die Menschheit führen, so ist er eben der Erwachsene, und seine Zeitgenossen, die er unterweist, sind die Kinder. Wäre es nun wirklich so sehr absonderlich, so ganz unerhört, wenn dieser Meister bei der Erwähnung gewisser Probleme, deren wirklichkeitsgemäße Erfassung den geistigen Horizont seiner Zeit weit übersteigt, sich bestimmter, der sinnlichen Anschauung entnommener Symbole bedient, so daß diese Zeitgenossen sich von dem Gegenstande „ein Bild machen", ihn sich veranschaulichen können? Um so mehr, wenn das wirklichkeitsgemäße Erfassen dieser Dinge für die Erringung des Heils überhaupt nicht in Frage kommt?

In dieser Situation befand sich nun auch der Buddha, wenn er vom Cakkavāḷa und den Beziehungen der „Elemente" zueinander sprach. Daß er bei diesen Themen, die seine Heilsbotschaft gar nicht berührten, sich des symbolischen Deckbildes, das ihm die Vision vermittelte, bediente, finde ich so selbstverständlich und einleuchtend wie nur irgend etwas. Und würde der Buddha, wenn er heute lebte, von Jemandem, der den tieferen Sinn der Cakkavāḷa-Symbolik wenigstens ahnt, gefragt: „Warum hat der Erhabene diese Sigel nicht gelöst?" — so würde der Meister sehr wahrscheinlich zur Antwort geben: „Weil das nicht dem Zwecke dient, nicht ein heiliges Leben begründet und n i c h t zur Abkehr, Leidenschaftslosigkeit, Aufhebung, Beruhigung, n i c h t zum höheren Wissen, n i c h t zum Erwachen, n i c h t zum Nirvāna führt. Somit mögest du das, was ich nicht enthüllt habe, als nicht enthüllt gelten lassen" (vergl. Majjh. 63).

Mir war es im wesentlichen nur darum zu tun, das Cakkavāḷa-Problem im P r i n z i p aufzuhellen, die Entstehung des Weltsystems und seinen eigentlichen Charakter darzulegen. Aus dem bisher Ausgeführten wird es auch verständlich, warum die Weltsysteme der indischen Religionen, trotz vieler Verschiedenheiten im einzelnen, gewisse, gemeinsame Grundzüge auf-

weisen. Zweifellos wurden in Indien schon vor Buddha in bestimmten geistigen Trainings die Bedingungen für visionäres Schauen gesetzt, und je nach der Art des Trainings und dem jeweils erreichten Grade der Konzentration sah der Eine die Welt so, der Andere abweichend, wobei sich auch hier, in Analogie zur Traum-Symbolik, einige typische Symbole, wie der Weltberg, bei allen gleichmäßig einstellten, während andere Deckbilder spezifische Ausprägungen zeigten. Und die Materialien dieser Visions-Symbolik, wie „Berg", „Meer", „Insel" stammten natürlich sämtlich aus der sinnlichen Erfahrung. Der Sinēru und die Kulācalas werden in der Tat auf konkrete irdische Objekte, wie einen Bergriesen und die sieben Vegetationsstufen des Himalaya, und das „große Meer" im Cakkavāḷa auf das Meer unseres Planeten zurückzuführen sein, aber man irrt, wenn man sie „rationalistisch" durch diese erklären, also wörtlich nehmen will und die zu Grunde liegende Symbolik ganz außer Betracht läßt. Es bedeutet meines Erachtens eine gänzliche Verkennung dieses Weltbildes in seinem innersten Wesen und Charakter, wenn man das Zurückgehen der Visions-Objekte auf Objekte der sinnlichen Anschauung für diese selbst nimmt und wenn man jene Visions-Inhalte durch konkrete irdische Dinge, die ja nur Deckbilder sind, restlos erklären zu können vermeint. Ich bin ferner fest davon überzeugt — die Gründe, die mich dazu bestimmen, gehören nicht hierher —, daß es feinstoffliche Organisationen in und außerhalb unseres Körpers gibt und daß der Buddha und viele Religiöse seiner Zeit und nach ihm diese feinstofflichen Organisationen wirklich wahrgenommen haben und mit ihnen in Kontakt getreten sind, womit dann zugleich gesagt ist, daß der sinnliche Erfahrungsbereich dieser Menschen größer, viel größer war als der unsrige, daß also auch „Himmel", „Höllen" und deren Bewohner, die für uns außerhalb des Empirischen liegen, also transcendent sind, dem Erfahrungsbereich eines Buddha, eines Christus und vieler anderer wahr und wirklich angehört haben. Durch die Brille des abendländischen Materialismus aller Schattierungen angesehen, sind die Himmel, die Höllen und ihre Wesen rein fiktive Gebilde, rein imaginäre Größen, und damit nicht-wirklich, und der Sinēru z. B. ist nur die phantastische Mythologisierung irgend eines konkreten irdischen Berges oder bloße Fabelei. Betrachten wir aber die Sache mit dem Auge der indischen Religionen, so haben wir im ersteren Falle die Inhalte einer vollen objektiven Vision, im letzteren Falle ein der grobsinnlichen Erfahrung entnommenes Visions-Deckbild für ein hinter diesem liegendes Etwas zu erblicken.

Es konnte naturgemäß nicht ausbleiben, daß im Laufe der Zeit auch die Phantasie des Dichters, die Fabulistik des Volkes und die Mythologie, die auf die Massen aus alter Zeit gekommen war, sich des Gegenstandes

bemächtigten und daß die Scholastik das Weltbild des Cakkavāḷa fest abgrenzte und sozusagen kanonisierte. Ein reicher Strom dichterischer Ausschmückungen, volkstümlicher Anschauungen und alter mythologischer Züge floß in das Gebiet des Cakkavāḷa ein, von dessen ursprünglich-visionärem Charakter wohl nur wenige noch etwas wußten. Und so ist es denn gekommen im Lauf der Zeit, daß das Symbol für die Wirklichkeit, das Gleichnis für die hinter ihr liegende Wahrheit, das Deckbild für die Realität, und die Sinnbilder innerhalb der Cakkavāḷa-Vision wörtlich genommen wurden. Damit ging dann der eigentliche und ursprüngliche Charakter des Weltsystems verloren; die Kosmosophie wurde zur Kosmologie und Kosmographie, und das Cakkavāḷa nahm die Formen einer kosmischen Topographie an, die als solche selbstverständlich rein utopische Gebilde enthält und in diesem Sinne zu werten ist.

Mancher Leser wird sich jetzt wahrscheinlich in einer ähnlichen Verfassung befinden wie ein Schüler, der das Schiller'sche Gedicht „Das verschleierte Bild zu Sais" zum ersten Male gelesen hat. Er möchte gar zu gern wissen, was nun eigentlich hinter dem Schleier dieser Visions-Symbolik steckt und welches der Sinn der Deckbilder im einzelnen ist. Er möchte gar zu gern erfahren, was der Sinēru, die sieben Kulācalas, die vier Kontinente und die nach den Himmelsrichtungen orientierten Vier Majestäten bedeuten und was es mit dem „Norden" und „Süden", dem „Osten" und „Westen" und dem „großen Meer" im Cakkavāḷa für eine Bewandtnis hat. Ich kann dieses Verlangen des Lesers sehr wohl verstehen und weiß es vollauf zu würdigen. Aber ich muß eine Befriedigung solcher Wünsche gleichwohl ablehnen und begründe diese Ablehnung wie folgt:

Die Visions-Symbolik und ihre Auslegung ist ein äußerst, äußerst subtiles Gebiet, das dem frischgewichsten Parkettboden gleicht, auf dem sich zu tummeln nicht ratsam ist, wenn anders einem daran liegt, nicht zu Fall zu kommen und sich dem Gelächter der Zuschauer preiszugeben. Wenn irgendwo größte Vorsicht und Zurückhaltung geboten ist, dann ist sie hier geboten. Was in aller Welt wäre denn auch damit gewonnen, wenn ich hier meinen in ihrer Richtigkeit nicht zu beweisenden persönlichen Meinungen Ausdruck geben und dem Leser beispielsweise sagen wollte, wie ich den Sinēru und die „vier Kontinente" ausdeute?[1]) Wir

[1]) Wie es z. B. H. P. Blavatsky in ihrer „Secret Doctrine" in theosophisch-mystischer Weise getan hat. Die Lehre von der „Planetenkette", die Blavatsky hier aufstellt, geht auf die „vier Kontinente" des buddhistischen Cakkavāḷa zurück, worauf bisher noch niemand aufmerksam geworden ist. Hier betreten wir natürlich das Gebiet völlig unbewiesener und unbeweisbarer mystischer Hypo-

würden hier über rein subjektive Mutmaßungen nie hinauskommen und ein durchschlagender objektiver Beweis für ihre Richtigkeit könnte niemals geliefert werden. Jeder Leser wäre dann aber durchaus berechtigt, mir entgegenzuhalten: „Ja, das meinen Sie, mein Herr; nun beweisen Sie mir das bitte auch oder machen Sie es mir wenigstens wahrscheinlich." Und ich müßte ihm antworten: „Beweisen kann ich das nicht, nicht einmal wahrscheinlich machen." Wem hätte ich dann mit meinen Mutmaßungen irgend einen Gefallen erwiesen oder einen nutzbringenden Dienst geleistet? Und ist es schon mit der Ausdeutung der einzelnen Teile des Cakkavāḷa eine äußerst heikle Sache, so geraten wir, wenn wir uns an den Chiliokosmos heranwagen, ganz und gar ins Uferlose. Wer möchte sich erkühnen, die hier durchschimmernden abgrundtiefen Zusammenhänge höherer unbekannter Welten, die wir heute nicht einmal ahnen, entwirren und entschleiern zu wollen? „Ôm Amitāya! Miß mit Worten nicht, was unermesslich, nicht mit Denken steig' ins Unergründliche! Es irrt, wer fragt und wer erwidert. Schweig'!" Diese Worte des Sängers der „Leuchte Asiens" kennzeichnen klar und genau den Standpunkt des Buddha selbst.

Und so wollen wir uns bescheiden und die Grenze, die der Buddha auch hier dem Erkennen deutlich gezogen hat, pietätvoll respektieren, indem wir das, was der Erhabene nicht zu enthüllen für gut befunden hat, auch unsererseits als nicht enthüllt gelten lassen. Wir haben hierzu umso mehr alle Veranlassung, als der Buddha uns noch eine ganz besondere Warnung mit auf den Weg gibt. Es gibt, sagt der Meister im vierten Buch des Aṅguttaranikāya, vier Dinge, deren Ergrübelung den Grübelnden der geistigen Verstörung zutreibt. Und zu diesen vier Dingen gehören auch der Bereich der Versenkungen und das Rätsel der Welt, also gerade die Dinge, von denen hier die Rede ist. Auch dies zeigt uns einen weiteren Grund, warum der Eahabene die Sigel jener Visions-Symbolik nicht gelöst hat. —

Hiermit schließen wir unsere Betrachtung des Weltsystems ab. Die bisherigen Ausführungen haben, dessen bin ich sicher, die Richtung aufgespürt und gewiesen, in der die prinzipielle Lösung des Gesamtproblems liegt. Aber gerade viele Einzelheiten bleiben dunkle und ungelöste Rätsel; sie mögen, im Sinne des Tathāgata, auch fürderhin ungelöst bleiben. Vielleicht sind diese Rätsel wirklich unlösbar, unlösbar wenigstens für

thesen, die an sich genau denselben Wert haben, wie wenn jemand behaupten würde, auf dem Mond leben Wesen mit rein ätherischen Körpern, wie dies ein Mann dem Verfasser gegenüber einmal mit allem Ernst behauptet hat. Wo würden wir hingeraten, wenn wir Dinge, die niemals zu beweisen sind, als Wahrheit verbreiten wollten!

eine geistige Struktur, wie sie uns, den Kindern einer nach außen gerichteten und im Äußern aufgehenden Kulturepoche eigentümlich ist. —

(Fortsetzung folgt.)

Glück.

Sucht nicht jeder hier auf Erden
Glück und friedliches Behagen?
Sehnt der Mensch sich nicht nach stillen
Ungetrübten Sonnentagen?

Doch die Tage bringen stetig
Einmal Freuden — einmal Leiden,
Rollen rastlos wie der Erde
Vorbestimmte Jahreszeiten.

Nur ein einzig Glück ist ewig,
Ohne Leid und ohne Schmerzen
Und bringt Linderung und Ruhe
Dem gequälten Menschenherzen.

Dieses ist: Wenn dein Erkennen
Endlich sich hat durchgerungen
Durch den Dornenwald der Täuschung
Und das falsche Ich bezwungen.

Wenn du hast geahnt das wahre,
Namenlose, hehre Wesen,
Dann bist du, des Werdens müde,
Für das höchste Glück erlesen.

Curt Oelzner.

Pietät.

Selbstlosigkeit, das Nicht-Rücksichtnehmen auf das Ich, ist der Kern des praktischen Buddhismus. Mit der Selbstlosigkeit eng verwandt ist die Pietät. Pietät äußert sich in Rücksichtnahme, Achtung, Verehrung. Jeder Akt der Pietät, der gesetzt wird, ist eine selbstlose Handlung; denn er bedeutet irgendwie eine Rücksichtnahme auf fremdes Leben, damit ein Zurücktreten oder Ausschalten der Rücksicht auf das eigene Ich, — eine Selbstverleugnung.

Die Pietät, die einem Menschen eignet, ist mithin ein feiner und sicherer Gradmesser dafür, wie weit dieser Mensch den Egoismus, die Selbstsucht überwunden hat, also selbstlos geworden ist; wie weit er sich das Sittengesetz, das Rücksichtnahme auf alles Lebende und Leidende fordert, zur Richtschnur seines Handelns nimmt und inwieweit in ihm das religöse Bewußtsein noch lebendig ist, das ihm sagt, daß in der Richtung des Selbstloswerdens das ewige Heil liegt, während der Gegenpol: Egoismus, Selbstsucht weltwärts, erdenwärts weisen.

Der Buddhismus lehrt Selbstlosigkeit im höchsten Sinne; denn der, den diese Religion einen Heiligen nennt, hat die Rücksicht auf das Ich so gänzlich entwurzelt, die Selbstsucht so gründlich zerstört, daß er keinen Himmel, überhaupt absolut nichts mehr für sich selbst sucht oder begehrt, ja daß sogar der bloße Gedanke an sich selbst in ihm völlig erkaltet ist. Damit steht dann aber auch fest, daß die Pietät, als der lebendige Widerschein der Selbstlosigkeit, in der Buddha-Lehre ihre höchste und reinste Ausgestaltung erfährt. Ihre sprachliche Fassung findet diese — höchste — Pietät in dem Worte: „Glückselig mögen alle Wesen sein! Gleich einer Mutter, die ihr Kind, ihr einziges Kind, mit ihrem Leben beschirmt, so erwecke ein jeder unbegrenzte Güte gegen alle Wesen.“ K. S.

Buddhistische Gemeinde für Deutschland.

Die in Nummer 9/10 dieses Jahrganges veröffentlichte Einladung hat in dem Leserkreis des „Weltspiegels“ einen so freudigen und begeisterten Widerhall gefunden, und die Opferfreudigkeit der Teilnehmer hat sich in einem so hellen Licht gezeigt, daß die Gründung einer Buddhistischen Gemeinde für Deutschland gesichert erscheint und in allernächster Zeit vollzogen werden soll.

Als Tag der formellen Gründung der „Buddhistischen Gemeinde für Deutschland“, ist der 20. Juli d. J. in Aussicht genommen. Dieser Tag, der Vollmondtag im Juli, wurde gewählt, weil er in dem Bereich des Pāli-Buddhismus seit altersher als hoher Festtag gefeiert wird: Er ist der Dhammacakka-uposatha und als solcher der Erinnerung an die erste Predigt des Buddha zu Benares und damit an den Beginn seines welthistorischen Wirkens geweiht. Dieser Tag bezeichnet also das Geburtsfest der Religion des Buddha, und in diesem Sinne wollen wir ihn als gutes Omen nehmen. —

Um die vorbereitenden Arbeiten (Verfassungs-Entwurf, Eintragung ins Vereinsregister usw.) möglichst schnell zu erledigen, ist ein provisorischer Ausschuß zusammengetreten, der die Geschäfte bis zur endgültigen Regelung führen wird.

Anfragen wegen Beitritt und Mitgliedschaft sind an den Unterzeichneten zu richten. Die Verwaltung der Kasse hat Herr Carl Schneidt in Kulmbach übernommen. Die verehrten Mitglieder werden gebeten, ihre dem Unterzeichneten bekanntgegebenen

monatlichen Beiträge an den genannten Herrn unter der Anschrift: Herrn Carl Schneidt, Kulmbach, abzuführen.

Den Mitgliedern gehen die Satzungen sofort nach Fertigstellung sowie weitere Mitteilungen gesondert zu.

Der Unterzeichnete nimmt jederzeit weitere Beitrittserklärungen entgegen und wiederholt, zugleich im Namen der Schriftleitung, nochmals die Einladung zum Beitritt. Jeder, dem es wirklich Ernst ist mit der Buddha-Lehre, ist willkommen. Um einer falschen Auffassung vorzubeugen sei noch ausdrücklich hervorgehoben, daß die Mitgliedschaft selbstverständlich nicht von einer bestimmten Höhe des Monatsbeitrags abhängig ist. Jeder steuert eben so viel bei, als er glaubt beisteuern zu können.

Auch Gönner sind willkommen, nämlich solche Personen, die aus irgendwelchen Gründen nicht förmliche Gemeindeglieder werden, aber doch auch ihrerseits ihre Hilfe nicht versagen wollen, wo es gilt, ein Reis des Bodhi-Baumes auch in deutscher Erde zu pflanzen. Seidenstücker.

Mitteilungen und Notizen.

Berichtigungen. Der Verfasser des in Heft 9/10 (S. 360) besprochenen Buches bittet um die Richtigstellung, daß der genaue Titel des Buches lautet: „Deine Seele. Lieder vom Buddho Guru." Das bedauerliche Versehen, das beim Korrekturlesen nicht bemerkt wurde, fällt mir zur Last. Gleichzeitig teilt mir der noch ungenannte Herr mit, daß es „ihm niemals eingefallen sei, sich als den Buddho Guru, den Buddha-Lehrer zu bezeichnen", vielmehr „habe er vom Buddho Guru, vom Buddha-Lehrer gesprochen, wie man gemeinhin vom Geschichtslehrer, vom Literaturlehrer etc. spricht." Wir geben unseren Lesern von dieser Mitteilung gern Kenntnis. Wenn dann aber der Verfasser unsere a. a. O. niedergelegte Auffassung des Namens Buddho Guru eine „falsche Unterstellung" nennt, so müssen wir dazu bemerken: Der Name Buddho Guru ist, da Buddho Nominativform ist, absolut eindeutig und kann niemals und unter keinen Umständen etwas anderes als „der Lehrer Buddha" bedeuten. Hätte der Autor sich Buddha-Guru oder Buddhaguru genannt, so wäre das zwar nicht eindeutig, ließe aber doch die Übersetzung: „Einer, dessen Lehrer der Buddha ist" zu. Von einer „falschen Unterstellung" unsererseits kann also gar keine Rede sein.

In demselben Heft wolle man auf S. 333, Z. 13 v. o. Majjh. 36 lesen.

In demselben Heft ist zu den Ausführungen auf S. 327, 328 berichtigend zu bemerken, daß unsere höheren Zahleinheiten natürlich durch eine jedesmal höher steigende Potenz von einer Million gewonnen werden, so daß z. B. eine Trillion = Billion mal Million ist. Die indische höhere Zählmethode unterscheidet sich von der unsrigen mithin nur dadurch, daß der Inder seine Hochzahlen durch Potenzen von Koṭi (zehn Millionen) gewinnt, wir dagegen durch Potenzen von einer Million. Seidenstücker.

„Ewige Heimat." Das unter diesem Titel im „Weltspiegel" (II. Jahrg., S. 266) abgedruckte Gedicht von Alfred Körbitz ist von Curt Oelzner in äußerst glücklicher Weise vertont worden. Durch Vermittlung der stellv. Schriftl. können Interessenten das Lied gegen Erstattung des Portos erhalten. K. S.

Briefkasten.

W. G. in P. Sie schreiben, der Münchener Sanskrit-Professor Dr. Wilhelm Geiger habe, wie er ausdrücklich bemerkt, im Verein mit seiner Frau eine Abhandlung über das Problem „Dhamma und Brahman" geschrieben, und Sie wünschen, daß auch der „Weltspiegel" dazu Stellung nehme. Das soll im August-Heft geschehen. Nur sei schon heute bemerkt, daß das Verhältnis des Dhamma-Begriffs zum Brahman-Begriff überhaupt kein Problem, sondern eine überaus einfache Sache ist. G. G.

Literatur.

Buddha. Die Erlösung vom Leiden. Ausgewählte Reden des Buddha. Aus den ältesten Urkunden, dem Pāli-Kanon, übersetzt und geordnet von Kurt Schmidt. I. Tl. Aus dem Leben des Vollendeten. II. Tl. Der Weg zur Erlösung. Verlag von C. H. Beck, München 1920. Preis jeden Teiles geb. Mk. 8,—.

Jede neue Übersetzung einer Auswahl altbuddhistischer Texte aus dem Pāli-Kanon ist, vorausgesetzt, daß die Übertragung auf einer gediegenen Sprach- und Sachkenntnis beruht, freudig zu begrüßen. Zu den vorhandenen buddhistischen Anthologien in deutscher Sprache gesellt sich als neueste Sammlung die vorliegende Arbeit von Dr. Kurt Schmidt, die in ihrem ersten Teil die wichtigsten der das Leben des Religionsstifters behandelnden Texte enthält, während der zweite, etwas umfangreichere Teil die Lehre des Buddha zum Gegenstande hat. Dabei ist zu bemerken, daß die Auswahl und Anordnung der Texte eine recht gute und einwandfreie ist, nur hätte ich gewünscht, daß auch die uralten Dichtungen des Sutta-Nipāta eine ausgiebige Berücksichtigung gefunden hätten. Bisher noch nicht übersetzte Traktate enthält die Schmidt'sche Sammlung nur wenige, bildet also quantitativ keine wesentliche Bereicherung des vorhandenen Materials. Dafür sticht sie aber qualitativ, in der Form und Fassung der Übersetzung, von den bisherigen um so mehr ab. Es ist mit den kanonischen Pāli-Texten eine eigene Sache. Ich kenne manchen begeisterten Freund der Buddha-Lehre, der die streng durchgeführten ungezählten Wiederholungen in den kanonischen Prosa-Texten auch in der Übersetzung um keinen Preis missen möchte, weil ihm gerade diese Wiederholungen das allseitige gründliche Betrachten eines und desselben Gedankens und das Festhalten ganzer Gedankenreihen ungemein erleichtern. Ich kenne aber wiederum andere, nicht minder begeisterte Verehrer des Buddha, welche die vielen Wiederholungen als ungemein störend und ermüdend empfinden und die nach Übersetzungen lechzen, welche, bei möglichster Ausschaltung der Wiederholungen, doch den Sinn treu und genau wiedergeben. Ich für mein Teil gehöre zu der ersten Gruppe, aber ich will trotzdem durchaus nicht verkennen, daß wahrscheinlich die größere Mehrzahl derer, die heute in unserem Lande die Buddha-Lehre an der Hand von Übersetzungen kennen lernen wollen, der zweiten Gruppe zugezählt werden muß. Eine solche Übersetzung, die sich von den bisherigen also im Prinzip dadurch unterscheidet, daß sie die Wiederholungen des Urtextes nach Möglichkeit ausschaltet, ist die von Dr. Schmidt. Man muß sagen, daß der Übersetzer es in einer außerordentlich glücklichen Weise verstanden hat, trotz aller Kürzungen den Sinn genau zu treffen und so die alt-ehrwürdigen Texte nicht nur aus dem Indischen ins

Deutsche, sondern, wenn ich so sagen darf, aus der Sprache einer alten beschaulichen Zeit in die Sprache unserer schnellebigen Gegenwart zu übertragen. In dieser Beziehung ist Kurt Schmidts Übertragung geradezu mustergültig zu nennen, und der Autor hat durchaus Recht, wenn er seine Arbeit als Übersetzung, nicht etwa nur als Paraphrase gewertet wissen will. Daß das Buch tatsächlich eine Lücke ausfüllt und einem lebhaft empfundenen Bedürfnis abhilft, beweist der rasche Absatz der ersten Auflage kaum fünf Monate nach ihrem Erscheinen. Die äußere Ausstattung der handlichen Bändchen ist geschmackvoll, gediegen und ihres Inhalts durchaus würdig. Seidenstücker.

Die Grundgedanken des Buddhismus und ihr Verhältnis zur Gottesidee. Von Ernst Hoffmann. Verlag von Max Altmann, Leipzig 1920. Preis brosch. Mk. 10,—.

Das vorliegende Buch ist das Bekenntnis eines ernsten, nach Wahrheit ringenden, religiös veranlagten Charakters. Wir haben die Besprechung dieser Schrift absichtlich bis zur Veröffentlichung des Aufsatzes „Die Grenzen des Erkennens" (S. 409 in diesem Heft) zurückgestellt, durch den auch die Hoffmann'sche Arbeit eine helle Belichtung erfährt. Der Grundirrtum, in den Hoffmann verfällt, ist derselbe Irrtum, dem das gesamte Mahāyāna verfallen ist und der es von der alten Buddha-Lehre scheidet: Hoffmann proklamiert den Buddhismus als einen Monismus, indem er Ich und Nicht-Ich, Gott (Nirvāṇa) und Welt unter einem angeblich höheren Gesichtspunkt als Einheit begreifen zu können vermeint. Gewiß, der Buddha lehrt uns das Denken, das richtige Denken, aber gerade deshalb lehrt er uns auch die Grenzen streng innhalten, die dem Erkennen ein für allemal gezogen sind. Hoffmann hat diese Grenzen nicht innegehalten; es ist ihm ähnlich ergangen wie jenem Laienbruder Visākha in Majjh. 44, zu dem die Nonne Dhammadinnā sprach: „Du bist zu weit gegangen mit deinen Fragen, Freund Visākha, du vermochtest nicht, die Grenze der Fragen zu erfassen." Wo man sich in solchen Spekulationen, wie sie Hoffmann uns in einer an sich gewiß geistvollen Art vorführt, ergeht und sich in sie verliert, da hat man, eben dadurch, das Gebiet des nüchternen, klaren Denkens und damit den Bereich der Buddha-Lehre bereits verlassen und sich außerhalb derselben gestellt. Zur Gesamtbeurteilung des Buches, das im Einzelnen manche richtige und gute Beobachtung enthält und uns seinen Verfasser als ehrlichen Wahrheitsucher sehr sympathisch macht, wäre noch auf „Buddh. Weisheit", § 34, Ende, zu verweisen. Seidenstücker.

Verantwortlich für die Schriftleitung i. V.: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.